إتحاف المريد بجوهرة التوحيد
لابن الناظم العلامة عبد السلام بن إبراهيم اللقاني المالكي
(٩٧١ - ١٠٧٨ هـ)
ومعه
حاشية النظام الفريد
للشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد
(ت ١٣٩٢ هـ)
وحواش مختارة من حاشيتي العلامتين الأمير والشنواني
حققه وضبط حواشيه وعلق عليه
محمد سيد بن يحيى الداغستاني
أستاذ بجامعة الإمام أبي الحسن الأشعري الإسلامية بداغستان
دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت

للنشر والتوزيع

الكويت - حولي - شارع الحسن البصري
ص.ب: ١٣٤٦ حولي
الرمز البريدي: ٣٢٠١٤
تلفاكس: ٠٠٩٦٥٢٢٦٥٨١٨٠
نقال: ٠٠٩٦٥٥٠٤٠٩٩٢١

Dar_aldheyaa2@yahoo.com
Abdou20201@hotmail.com

جامعة الإمام أبي الحسن
الأشعري الإسلامية
داغستان - خاسافيورت
الموقع الالكتروني ashari.ru
هاتف : +792887659999

www.daraldeyaa.net
info@daraldeyaa.net

الطَّبْعَةُ الأُولَى
١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م

الموزعون المعتمدون

دولة الكويت:
دار الضياء للنشر والتوزيع - حولي — تليفاكس: ٢٢٦٥٨١٨٠ — نقال: ٥٠٤٠٩٩٢١

جمهورية مصر العربيّة:
دار الأصالة للنشر والتوزيع - المنصورة — محمول: ٠٠٢٠١٠٠٠٣٧٣٩٤٨ — محمول: ٠٠٢٠١٠٩٨٣٢٥٨٣٢

المملكة العربية السعودية:
مكتبة الرشد - الرياض — هاتف: ٤٣٢٩٣٣٢ - ٢٠٥١٥٠٠
دار التدمرية للنشر والتوزيع - الرياض — هاتف: ٤٩٢٥١٩٢ — فاكس: ٤٩٣٧١٣٠
دار المنهاج للنشر والتوزيع - جدة — هاتف: ٦٣١١٧١٠
مكتبة المتنبي - الدمام — هاتف: ٨٣٤٤٩٤٦ — فاكس: ٨٤٣٢٧٩٤

المملكة المغربية:
دار الرشاد الحديثة - الدار البيضاء — هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٢٧٤٨١٧

الجمهورية التركية:
مكتبة الإرشاد - إسطنبول — هاتف: ٠٢١٢٦٣٨١٦٣٣/٣٤ فاكس: ٠٢١٢٦٣٨١٧٠٠

جمهورية داغستان
مكتبة ضياء الإسلام — هاتف: ٠٠٧٩٨٨٣٠٣١١١١ - ٠٠٧٩٨٨٧٧٣٠٣٠٦
مكتبة الشام - خاسافيورت — هاتف: +٧٩٢٨٨٧٢٩٥٠٥ - +٧٩٢٨٨٦٦١٤٧٤

الجمهورية اللبنانية:
دار إحياء التراث العربي - بيروت — هاتف: ٥٤٠٠٠٠ — فاكس: ٨٥٠٧١٧

الجمهورية العربية السوريّة:
دار الفجر - دمشق - حلبوني — هاتف: ٢٢٢٨٣١٦ — فاكس: ٢٤٥٣١٩٣

الجمهورية السودانية:
مكتبة الروضة الندية-الخرطوم- شارع المطار هاتف: ٠٠٢٤٩٩٩٠٠٤٣٥٧٩

المملكة الأردنية الهاشمية:
دار الرازي - عمان - العبدلي — تلفاكس: ٤٦٤٦١١٦
دار محمد دنديس للنشر والتوزيع - عمان — هاتف: ٦٤٦٥٣٣٩٠ — تلفاكس: ٦٤٦٥٣٣٨٠

الجمهورية اليمنية:
مكتبة تريم الحديثة - تريم — هاتف: ٤١٧١٣٠ — فاكس: ٤١٨١٣٠

دولة ليبيا:
مكتبة الوحدة - طرابلس
شارع عمرو ابن العاص — هاتف: ٠٩١٣٧٠٦٩٩٩ - ٠٢١٣٣٣٨٢٣٨

إتحاف المريد بجوهرة التوحيد

لابن الناظم العلامة عبد السلام بن إبراهيم اللقاني المالكي

(٩٧١ - ١٠٧٨هـ)

ومعه

حاشية النظام الفريد

للشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد

(ت ١٣٩٢هـ)

وحواش مختارة من حاشيتي العلامتين الأمير والشنواني

حققه وضبط حواشيه وعلق عليه

محمد سيد بن يحيى الداغستاني

أستاذ بجامعة الإمام أبي الحسن الأشعري الإسلامية بداغستان

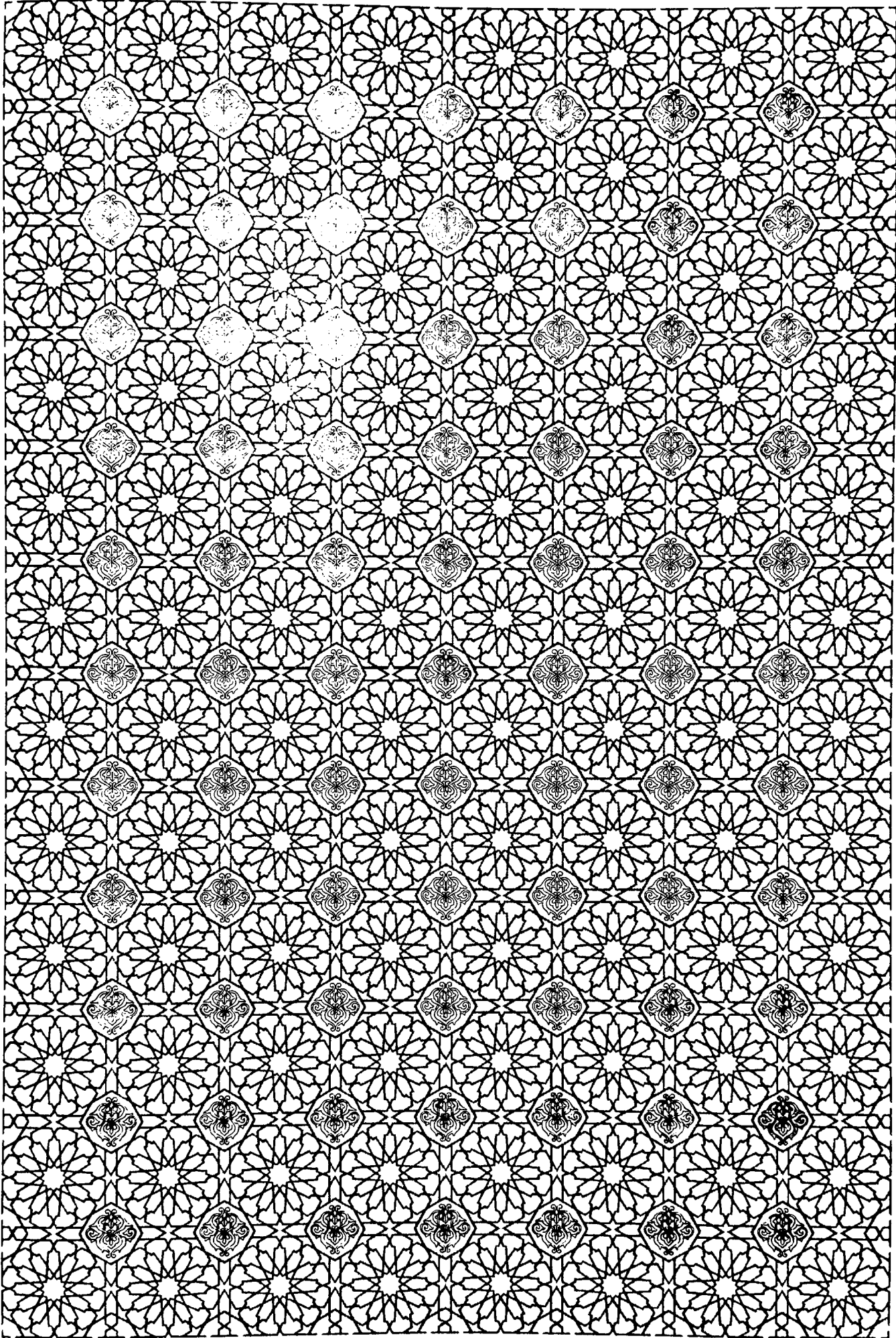
دار الضياء

للنشر والتوزيع

الكويت

مقدمة المحقق

وتتضمن ما يلي

* كلمة المقدمة.
* عرض مختصر سريع للحواشي والطريقة المتبعة في إدراجها.
* الشكر والتقدير
* لمحة عن عملنا في الكتاب
* تنبيهٌ على بعض الرُّموز وطريقَة وضعِ الحَواشي
* شجرة تعريفية بشروح الأب والابن على جوهرة التوحيد وموقع هذا الشرح منها وما عليها من حواش وتقريرات.
* ذكر شروح العلماء عليها.
* ترجمة صاحب المتن الإمام إبراهيم اللقاني
* ترجمة صاحب الشرح العلامة عبد السلام بن إبراهيم اللقاني
* ترجمة صاحب الحاشية العلامة الأمير الكبير
* ترجمة صاحب الحاشية العلامة شيخ الأزهر الشنواني
* ترجمة صاحب النظام الفريد العلامة محمد محي الدين عبد الحميد
* عرض بعض صور المخطوطات المعتمدة في العمل

مقدمة المحقق

الحمد لله الذي رفعَ رايةَ أهل السُّنَّة عبر التاريخ الإسلامي ، وجعلَ منهم أئمة الدِّين ومُجدديها ، ونَصرهم بأبي الحسن الأشعري ومَن سَار على طريقته ، بعد أنْ كادَ أهلُ البدعِ في تلك الحُقبة قد شارفوا على تغطية المَحَجَّة البيضاء التي تركها رسول الله ﷺ ، ليلها كنهارها.

والصلاة والسلامُ على أشرف مخلوقاته ، سيِّدنا محمَّدٍ مُعلِّم البشرية ، ذو الخُلق العظيم، والفضل العميم، مُبلِّغ أوامر الله ونواهيه، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أما بعــد ،

فإن علم التوحيد أساسُ الدِّين ، ومبنى العلوم ، وبه يترسخ الإيمان ، وبه تندحر الشبهات ، وتتلاشى الشُّكوك ، وبه يُحصِّنُ المسلم نفسَه مِن بدع الاعتقاد التي قد تُفضى إلى الهلاك يوم المَعاد..

ولذلك اهتم علماؤنا عبر العصور بهذا العلم الشريف، وألفوا فيه المُطولات والمختصرات ، بطرقٍ مبتكرة تناسب جميع المُستويات ، فتجدهم ألفوا المتونَ الصغيرة والمتوسطة والكبيرة ، وما صنيعُ الإمام الولي البركة أبي

عبد الله السَّنوسي عنا بخافٍ، حيثُ ألَّفَ ستة متونٍ في هذا الفن، وهي: (المُقدمات، والعقيدة الكبرى، والعقيدة الوسطى، ثم الصغرى، ثم صُغرى الصغرى، ثم الحفيدة) ثم وضع على كل متن شرحا يناسبه، وهذه طريقة في التأليف عظيمة النفع، تناسب مُستويات الطلاب، فيرتقي بقراءة هذه الكتب حتى يبلغَ الطالبُ أَشُدَّهُ، فيَلِجَ في علم الكلام ولوجَ مُتمكنٍ واقفٍ على ساقيه بإحكام لا يَتمَلْمَل.

ومِن هذا الطرق أيضا صنيعُ الإمام إبراهيم اللقاني حيث ألَّف نظمًا سَلِسًا مُباركا في علم التوحيد سماه: «جوهرة التوحيد» ليسهل على الطلاب حفظه واستحضار مسائله، وهو نظمٌ غنيٌّ عن التَّعريف، لا يُنكِرُ أنَّ اللهَ قد وضعَ له القبولَ والبَركةَ إلَّا ذو قلبٍ مريض وبصرٍ ضعيف ـ وحيثُ كانَ بهذه المَثابة اهتمَّ به العلماءُ شرحا وتحشية وتدريسًا[1]، ومَن بين هذه الشروح شرحُ ولده الشيخ عبد السلام «إتحاف المريد بشرح جوهرة التوحيد» وهو شرحٌ مَزجيٌّ سَلِسٌ كمتنه، وهو مِن الكتب التي توارد العلماء على الاهتمام بها أيما اهتمام، حيث خدموها ووضعوا عليها الحواشي والتقريرات ودرَّسُوها لطلابهم، وقد وقفت على أكثر من خمسة عشر حاشية وتقرير على هذا الشرح المبارك، ولعمري إنه كتابٌ حَقيقٌ أنْ يكونَ في المنهج التعليميِّ لطلاب العلم الشرعي، لما لقي مِن قَبولٍ وخِدمة لدى العلماء، لا بدَّ مِن الرُّجوع إلى تلك الكتب الدراسية التي كانَ علماؤنا يُؤَسِّسُونَ عليها طلابهم كي يصعدوا بهم

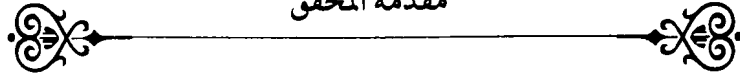
(١) سيأتي ذكر بعض أسماء شروح وحواشي متن «الجوهرة» تحت عنوان: شجرة تعريفية بشروح «جوهرة التوحيد» وسنذكر فيها أيضا الحواشي والتقريرات التي وضعها العلماء على كتابنا هذا «إتحاف المريد».

على سُلَّم الترقي في العلوم، خُصوصا في هذا الزمان الذي خيَّم عليه الضباب واختلط الحابل بالنابل، ضاعتْ فيه المناهج التعليمة، حيث انفصلنا عن ثقافتنا وأصبحتْ كتب التراث الأصيل تأكُلُها أَرَضَةُ دعوى التَّجديد والتَّهذيب، تخليصًا مِن صعوبتها وتعقيدها، مُدَّعين بهذا مُسايَرة العصر، واستبدالها بأسلوب مُيسر، فظهرت المُلَّخصات والمُذَكِّرات الضعيفة، ولكم هو مُحزِنٌ أنْ تجدَ في مَدارسِ ومعاهد داغستان مَناهجًا وكُتبًا في السُّلم التعليمي لا تمتُّ بأي صلة إلى تاريخها ومَنْهَجِها العلمي الأصيل الذي ورثوه كابرًا عن كابرٍ، فتجد معاهدَ شرعية تُدَرِّسُ كتبا حديثة معاصرة في العقيدة ـ مثلا ـ فيها خلطٌ عجيب بحيث لا تبني طالبَ علمٍ راسخٍ مُتَّبعٍ لمنهج أهل السنة، بل تُصيِّره مُتذبذبا ذا ميوعة فكرية يقبل المُتناقضات ويستسيغها، ولا يرى ضرورةً في التَّمسك بمنهج أهل السُّنَّة الأشاعرة والماتريدية ومَن وافقهم، ويعتبر ذلك بجهله تعصبًا وانغلاقًا، أو تجدهم يُدخِلُونَ في مناهجهم كُتبا ومتونًا ليستْ منهجيةً ولا أُلِّفت قبل استقرار المُصطلحات، ولا تناسب السُّلم التعليمي الذي وضعوه، فيَضِيعُ الطالب ويَتَشتَّتُ أيما تَشتُّتٍ، وهذا أمرٌ قد عمَّ بلاؤه في الآونة الأخيرة. وفي أسواء الأحوال قد تجد أُناسا يُدرِّسون كتبا تخالف منهج أهل السنة الذي سارت عليه داغستان قرونًا بتوفيق الله وبفضل جهود علمائها وأئمتها الكبار السابقين الذين لم يتركوا مجالا للمبتدعة ومناهجهم الفاسدة، فكيف يَحْلُوا لهم ذلك الآن؟ وكيف يَسْتَسِيغُونَ التَنَكُّر لهَويَّتهمُ السُّنيَّة الأشعريَّة في هذه الدِّيار التي جُلُّ تاريخها الإسلامي ومِيراثها العلمي سُنيٌّ أشعري؟! نسألُ الله أنْ يُصلِحَ الأحوال، مُشكلة أُمتنا الكبرى هي انفصالنا عن ثقافتنا الأصيلة بهدم التراث والمنهاج العلمية القديمة،

واستبدالها بمناهج دَخيلةٍ مُستحدثة لا تُسمن ولا تُغني مِن جوع.

وإني لأرجو أنْ أكونَ مِن خِلال خدمتي لهذا الكِتاب الدراسي الأصيل ممن ساهم في إعادة المَناهج إلى مجراها الصحيح، وممن ساعد في تقديم تراثنا وإجلائه لطُلَّاب العلم، فتراثنا القديم هو الرَّحيق والمنهل الصافي، فلا بدَّ مِن إبرازه في كأس جديد لينهل منه طُلَّاب الحق.

ولَّما وجدتُ نفسي في مَقام تدريس هذا الكتاب النَّافع العظيم القَدْرِ ـ ولستُ لذلك أهلا ـ بتوكيلٍ مِن إدارة جامعة الإمام أبي الحسن الأشعري الإسلامية في داغستان، شمَّرت عن ساعد الجِّد في إخراجه بصورةٍ تليقُ به حسبَ طاقتي، حيث لم تتوفر له طبعةٌ حديثة تليق به، وأغلب النُّسخِ المتوفرة مِن الكتاب بين يدي الطُّلاب هو تَصويرٌ رديءٌ لمطبوعٍ[1] مع حاشية نفيسةٍ

(١) وهي الطبعة الثانية لمطبعة السعادة بمصر، وقد طبعت سنة: (١٩٥٥ م) وكل الطبعات الموجودة حاليا هي مصورة عنها، وهي طبعة متقنة قليلة الأخطاء، وسأشير في هذا التعليق إلى بعض الأخطاء التي وقعتُ عليها في الحاشية وهي تؤثر في المعنى، كي ينتبه لها الطلاب ويصححوها في نسختهم تلك.
منها: ما وقع في التَّعليق على صفتي السمع والبصر في الصفحة (١١١) في الفقرة الأخيرة مِن تلك الطبعة، عند الكلام على التَعلُّق الصلوحي القديم لصفتي السمع والبصر جاء كالتالي: «وانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها بهما عند وجودها صلوحي قديم» والصواب كما هو ظاهر: قبل وجودها.
ومنها: في آخر الحاشية على كون صفات المعاني ليست غير الذات وليست عينها في الصفحة: (١١٨) ورد ما يلي: «ونحن لا نقول: إن كل صفة من هذه الصفات غير الذات من وجه» والصواب كما لا يخفى: (من [كل] وجه) فنحن نقول قطعا أن هذه الصفات غير الذات مِن وجه.
ومنها: ما ورد في الحاشية على مبحث قدم أسماء الله تعالى وصفاته في الصفحة: (١٢٥)=

للشيخ محمد محي الدين عبد الحميد الأزهري رحمه الله، وبعد ثلاث سنوات مِن تدريسه تكوَّنت لدي خُطة مُتكاملة للعمل على إخراجه بصورةٍ تَخْدِمُ طلابَ العلم وتُسَهِّلُ عليهم تَناولَهُ بإذن الله؛ فاستعنتُ بالله وتوكلتُ عليه في تحقيقه ووضعِ تعليقاتٍ وحواشٍ عليه لأئمةٍ كِبار.

۞ وفيما يلي عَرضٌ سريعٌ لتلك الحواشي والمنهج المتبع في إدراجِها على الشرح:

*** حاشية العلامة شمس الدين محمد بن أحمد المالكي الأشعري المعروف بالأمير الكبير** رحمه الله، وهي حاشية جليلة القدر، عظيمة النَّفع، دقيقة العبارة، وقد قالوا: «كلامُ الأميرِ أميرُ الكلام» وتعتبر هذه الحاشية مِن أكبر إنتاجات العلامة الأمير الكلامية، ومن ميِّزاته أنه يصرح بالنقل عن حواشي من سبقه مِن شيوخه، كالعلامة الملوي والعدوي وغيرهما رحمهما الله جميعا، وينقل عنهم فوائدَ في حلّ الإشكالات تلقفها مِن مجالسهم ودروسهم المباركة، وقد يستدرك عليهم أحيانا.

ملاحظة: لم أُدرج حاشية الأمير كاملة ولا حاشية العلامة الشنواني، بل اتبعتُ منهجَ الانتقاء لسببين رئيسين:

ـ ألَّا يخرجَ الكتابُ في مجلدين، بل أحببتُ أن يخرج في مجلدٍ

= عند تعليقه على قوله: (صفات ذاته) في السطر١٦، قال: «وإنما كانت صفات المعنوية حادثة عند الأشاعرة» والصواب كما لا يخفى: صفات الأفعال.

ومنها: في أوائل الحاشية على مسألة الوعد والوعيد في الصفحة: (١٤٤) ورد ما يلي: «فذهب الأشاعرة إلى أنه يجوز أن يغفر الله الذنوب ويدخل مرتكبها النار» والصواب كما هو واضح: (ولا يدخل).

متوسط، لكي يسهل على الطلاب شراؤه وحمله إلى الدُّروس.

ـ ولأنَّ الكتابَ كِتابٌ دَرْسيٌّ، فهو موجَّه لطلاب العلم الشَّرعي، لمستوىً مُحدَّد ومُعيَّن، وانتقيتُ الحواشي حَسْبَ خبرتي المتواضعة في تدريس الكتاب، فاتبعتُ طريقةً مُعيَّنة في اختيار الحواشي سِرتُ عليها، حيث تركتُ غالبَ الحواشي المُتعلقة بالأمور اللُّغوية والتوجيهات النَّحويَّة، لخروجها، ولا أدَّعي عدم فائدتها، بل هي نافعةٌ جدا، ولكن المقام مقام اختصار وانتقاء، ولكي لا يتشتت ذهن الطالب، ومع ذلك وضعتُ أغلب ما في الحاشيتين على قِسم النُّبوات والسمعيات والتَّصوف، وهي الأقسام التي خلت عن حاشية الشيخ محمد محي الدّين فناسب المقام، أما القسم الأول وهو الإلهيات فلأن حاشية الشيخ محمد محي الدين قد كفَّتْ ووفَّتْ بأغلب ما في الحواشي، كان يؤدي وضع أغلب حواشي الأمير والشنواني في هذا القسم إلى تكرار كثير جدا، فاخترتُ تعليقاتٍ مِن الحاشيتين على بعض المواضع التي لم تشملها حاشية الشيخ محمد محي الدين على هذا القسم. وأرجوا الله تعالى أنْ أكونَ قد وُفِّقتُ في ذلك[1].

*** وحاشية العلامة محمد الشَّنواني الشافعي الأشعري، شيخ الأزهر في** زمانه، رحمه الله، وحاشيته تتميز بالاطلاع على جهود مَن سبقه مِن الأعلام، وخصوصا حاشية العلامة الأمير، وتجد ذلك واضحا مِن خلال حاشيته،

(١) ولأهمية حاشية العلامة الأمير الكبير هذه.. عزمتُ على تحقيقها وإخراجها كاملة في طبعة مستقلة تليق بها بإذن الله، وقد تجمّع لدي بفضل الله تعالى ما يزيد على (٣٥) مخطوطا مِن هذه الحاشية المباركة منها نسخ نفيسة عليها تعليقات وتقريرات كثيرة، سأخرجها مع الحاشية بإذن الله تعالى، أسألُ اللهَ تعالى أنْ يوفقني لإتمامه وإخراجه في أقربِ وقتٍ ممكن.

وينقل عن العلامة الأمير بقوله: وقال بعضهم، دون التصريح باسمه رحمهما الله تعالى، فتميزت حاشيته بالتَّوسع، وتسهيل العبارة، وتوضيح المواضع التي قد تقصر الأفهام عن دَركها، وقد يتصرف في عبارة الأمير فيوسعها، أو يبين قيدا مهما، وقد يترك عبارته كما هي، وله حواشٍ وتعليقات كثيرة مُستقلة على مَواضع كثيرة لم يحش عليها العلامة الأمير، ومن مِيِّزات هذه الحاشية ضبط المواضع المُشكلة مِن نظم جوهرة التوحيد، وبالجملة حاشية العلامة الشنواني أوسع وأكبر حجمًا ونفعًا.

* **حاشية العلامة محمد محي الدين عبد الحميد الأزهري** رحمه الله، وسمَّاها: «النِّظامُ الفَريدُ بتحقيقِ جَوْهَرة التَّوحِيد» وتتميز حاشيته بالتَّعليق شرحا وبيانا على المسألة كَكُلٍ في سبيكة واحدة، ولا يعلق غالبا على الكلمات والعبارات الجزئية فقط كعادة أصحاب الحواش. مع طول نفس في البيان، وترتيبٍ بالغ، وتصوير للمسألة، وذِكر جِهاتها، فيضع لك بعبارته الرشيقة السهلة خلاصة كلام أصحاب الحواشي، وأجوبتهم على الاعتراضات التي قد ترد على كلام الشارح، فمثلا عند مبحث صفة القدرة، يعلُّق بتعليق واحدٍ مطول في بداية المبحث، يتكلم فيه عن هذه الصفة من جهاتها الثلاثة، من جهة تعريفها، ومن جهة دليلها، ومن جهة تَعلُّقات هذه الصفة، مع التعريج على الخلافات الواقعة في الجهات الثلاثة إن وجدت، هذه طريقته غالبا.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ عمل الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد لم يشمل كامل الشرح، بل توقف مع نهاية قسم الإلهيات وبداية قسم النبوات، وبالتحديد كانت آخر حاشية له عند شرح قول النَّاظم:

وَمِنْهُ إِرْسَالُ جَمِيعِ الرُّسْلِ ... فَلَا وُجُوبَ بَلْ بِمَحْضِ الفَضْلِ

وهو أول بيتٍ في الكلام على النُّبوات، وهو البيت السابع والخمسون مِن أصل مئة وأربعة وأربعين بيتا، حيث ختم آخر حاشية له بقوله: «... والله ينفعك به، وينفعني بدعوة أخ صالح يدعو لي بظهر الغيب، اللهم آمين، والله أعلى وأعلم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم» ﷺ اهـ.

ولأنَّ حاشيةَ الشيخ محمَّد محي الدين غيرُ شاملةٍ لجميع أقسام الكتاب.. فهو ما حدا بي إلى فِكرة اختيارِ حواشٍ مُتمِّمة على باقي أقسام الكتاب، بحيثُ يجد الطالب بغيته بإذن الله، وآثرتُ أن ألتزمَ وضع عبارات الحاشيتين كما هي دون تصرفٍ في عبارات العلماء غالبًا، وإن لم تكن هذه الطريقة موافقة للطريقة التي جرى عليها الشيخ محمد محي الدين في حاشيته على القسم الأول؛ مِن دمج الحواشي في عبارة يَصُوغها هو بطريقة سلِسة وترتيب مُوفق، وأنَّى لي تلك المَلكة والقدرة على صياغة الحواشي في سبيكة مُتماسكة.

جزى الله هؤلاء الأئمة الأعلام عنَّا وعن المسلمين خير الجزاء، على ما بذلوه وتركوه لنا مِن هذا التراث والإرث النبويِّ العظيم، ونسأل الله أن يوفقنا لخدمة شريعته التي ارتضاها لأُمَّة خاتم الأنبياء سيّدنا وقائدنا وقُرَّة أعيننَا محمّدٍ ﷺ، والحمد لله رب العلمين.

وكتبه: مُحَمَّد سَيِّد بن يَحْيَىٰ الدَّاغِسْتَانِيّ

في جامعة الإمام أبي الحسن الأشعري الإسلامية

في مدينة خاسافيورت/داغستان

ليلة الخميس، في التاسع والعشرين من شهر ربيع الأنوار

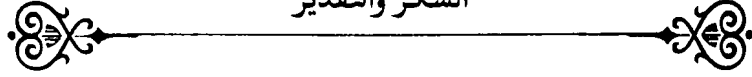
شَهْرِ ظُهورِ الرَّحمة المُهداة صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

٢٩/٣/١٤٤١ هـ ـ الموافق لـ ٩/٩/٢٠١٩ م

الشكر والتقدير

١ ـ أتقدَّم بالشُّكر الواجِب لسيدي وسندي وشيخي والدي «**يحيى بن عثمان محمد الكندي**» حفظه الله تعالى ورعاه، على جهوده في تعليمي، وفي توجيهي لطلب العلم، حيثُ أتاح لي الانشغال بالتَّعلُّم والتَّعليم وصبرَ عليَّ ورفعَ عني الأعباء والمُعوِّقَات، جزاه الله تعالى عني خيرَ ما يُجزى والدٌ عن ولده، وأهديه هذا العمل راجيا مِن الله تعالى أن يُسعده في الدنيا والآخرة، وأن يمدَّه بالصحة والعافية.

٢ ـ وأخصُّ بالشكر كذلكَ **جامعةَ الإمام أبي الحسن الأشعري الإسلامية** في داغستان، إدارةً ومُدَّرسينَ وعاملين، وفي مُقدّمتهم مدير الجامعة الشيخ «**محمد دبير إسماعيل الكندي**» حفظه الله تعالى ورعاه، حيث يُقدِّمُ نفيسَ أوقاته في خدمة هذه الجامعة وإدارة شؤونها في ظل ظروف صعبة، ولا يألو في ذلك جهدا، جزاه الله تعالى خيرًا، وأمتعه بالصحة والعافية، وبارك في عُمره.

٣ ـ وأتقدم كذلك بالشكر الواجب لشيخي العلامة المتكلم «**سعيد عبد اللطيف فودة**» فهو مَن أشار عليَّ بالاهتمام بهذا الكِتاب، ووجَّهنَا لجعله مِن الكتب المقررة في برنامج الجامعة، أسألُ اللهَ ﷻ أن يَكتبَ له أجرَ كل طالبِ استفادَ مِن هذا الكتاب، وأن يحفظه ذُخرا للأمة الإسلامية.

٤ ـ ولا يفوتني هنا أنْ أَشكرَ مجموعةً مِن الطلاب والباحثين الأعزَّاء الذين مدُّوا يد العون في هذا العمل، وهم:

«عثمان بن علي حاج» و«أحمد بن حسين» و«محمد بن إسماعيل دبير» و«فيض الله بن عز الدين» و«حاج مراد بن عيسى» و«إسماعيل بن أصحاب علي» شكر الله سعيهم جميعا، وأسألُ اللهَ لهم التَّوفيقَ والنَّجاح في مسيرتهم العلمية، وأن يُسعدهم في دُنياهم وأُخراهم.

لمحةٌ سريعة عن عملنا في الكتاب

يتلَّخصُ العمل في النِّقاط التالية :

١ ـ تحقيق نَصِّ شرح جوهرة التوحيد، المُسمى: «إتحاف المريد» مستعينًا بـ **سِتّ نُسخٍ مخطوطة مُختارةٍ**، وكان تحقيق النص على مرحلتين، حيث حققنا النَّصَ أولًا على ثلاث نسخ مع إثبات الفروق بين النُّسخ، ثم لما أدرجتُ حاشية الشيخ محي الدين، ومختاراتٍ من حاشيتي العلامتين الأمير والشنواني.. وجدتُ أنَّ الحواشي السفلية قد ثقلت واكتظّتْ، فَارْتَأيتُ أنْ أُخفِّفَ مِن الهوامش المتعلِّقة بالفروق بين النسخ، لا سيَّما وأنها لم تكن غالبا ذات أهمية كبيرة مِن حيث التأثير على معنى النص، فاخترتُ لأجل ذلك ثلاث مخطوطات أخرى عليها تعليقات وتصحيحات وحواشٍ، وقابلتُ النَّص عليها مقابلة ثانية بُغية الاجتهاد في اختيار الكلمات الأنسب من بين الفروق التي تحصَّلَتْ لدي مِن المقابلة الأولى وإثباتها في النَّص، وحذف غالب هوامش الفروق، ولم أبقِ منها إلا على الشيء اليسير جدا، وأرجوا اللهَ أنْ أكونَ قد وُفقتُ في ذلك.

٢ ـ إثبات بعض الفروق بين المخطوطات التي قد يكون لها أثرٌ في المعنى، وهي نادرةٌ جدا، وإهمال كثير مِن الفروق التي ليس لها كبيرُ نفعٍ يُرجى بإثباتها وتسويد الحواشي بها كما سبق بيانه، وكذلك إثبات بعض فروق النَّسخة المطبوعة، لشهرتها وانتشارها بين الطلاب، وهي التي بتصحيح

وحاشية الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد ﵀، وقد أشرتُ عند كلامنا على حاشيته فيما سبقَ في هامشِ المُقدِّمَة إلى بعض الأخطاء المطبعيَة القليلة التي وقعتْ في تلك الطبعة والتي تؤثر على المعنى.

٣ ـ وضع حاشية الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد ﵀ كاملةً إلى حيثُ بلغ بها الشيخ كما سبقت الإشارة إليه، وتصحيحها قدر الطاقة مِن الأخطاء المطبعية التي وقعت في الطبعات السابقة.

٤ ـ إدراج حواشٍ مُختارة مِن حاشيتي العلامتين الأمير والشنواني، خصوصا على القِسم الذي خَلا عن حاشية الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد، حيثُ لم يعلق الشيخ إلا على قسم الإلهيات، فبدى لي أنه مِن المناسب إثبات أهم الحواشي للعلامتين الأمير والشنواني على جمع أقسام الكتاب، لا سيما قسم النبوات والسمعيات، وقسم التصوف كما سبق الكلام عليه، وقد استعنتُ بمخطوطتين لكل حاشية.

٥ ـ وضع نظم «جوهرة التوحيد» مُستقلا في بداية الكتاب، كي يسهل على الطالب أن يقرأه تِباعا للحفظ أو المُراجعة، وقد قمت بتشكيله، ومقابلته على المخطوط حسب الحاجة، وتصحيحه بمراجعة الحواشي التي نصَّتْ على ضبط المواضع المشكلة مِن النَّظم، وقمتُ بوضع رقم صفحة موضع شرح كل بيت، ليسهل على الطالب الوصول إلى شرح البيت الذي يريده.

٦ ـ التعليق على مواضع مِن الشرح.

٧ ـ ترجمة العلماء الذين وردت أسماؤهم في الكِتاب، ولم أترجم

للصحابة ولا للائمة الأربعة ونحوهم، لعدم الحاجة في نظري، ولولا أنَّ الترجمة لمن وردت أسماؤهم أصبح أمرًا مطلوبا أكاديميا ومتعارفا عليه في عالم التحقيق والطباعة لأضربتُ عنه بالكامل، لأن الرُّجوع إلى التَّراجم أصبحَ أمرًا ميسورا في هذا العصر، ولا فائدة كبيرة في تثقيل حواشي الكتاب بها، والله أعلم.

٨ ـ وضع العناوين المُناسبة لكل موضوع بين معقوفتين، ليسهل على الطلاب والقُرَّاء الانتقال من موضوع إلى موضوع، ويَتميَّزَ لديهم مواضع بداية الكلام على مسألة متفرعةٍ ما ونهايتها دون عَناء، ولا بُدَّ مِن الإشارة إلى أنّي اعتمدتُ غالبا في وضع العناوين على طبعة دار البصائر لكتاب «هداية المريد» بتحقيق الشيخ مروان البجاوي حفظه الله تعالى، وقدْ أتصرفُ فيها، وكذلك اعتمدت على طبعته المُتقنة في نقل بعض الحواشي والتقريرات في بعض المواضع اليسيرة، وقد أشرتُ إلى ذلك نهايةَ كل نَقلٍ غالبا ضمن حواشي الكتاب.

٩ ـ تخريج الأحاديث دون توسع، إلَّا في بعض المواضع اليسيرة حيث اقتضت الحاجة.

١٠ ـ صُنع الفهارس.

أرجو مِن الله النفعَ والقبول، وأنْ يجعل هذا العمل ذا إخلاصٍ وحُسن نيةٍ، وأن ينفع به طُلَّاب العلم، ويُلهمهم الدُّعاء للمؤلف، وأصحاب الحواشي، ولمن قام بخدمة الكتاب وإخراجه.

والحمد لله رب العلمين أولًا وآخرا

تنبيهٌ على بعض الرُّموز وطريقَة وضعِ الحَواشي

١ ـ أضع آخر كل حاشيةٍ للشيخ محمد محي الدين عبد الحميد الرَّمز التالي: (محي).

٢ ـ كل حاشية للعلامة الأمير أصدرها بـ(قوله: ...) وأختمها بشهرته: (الأمير).

٣ ـ كل حاشية للعلامة الشنواني، أصدرها كذلك بـ(قوله: ...) وأختمها بـ: (الشنواني).

٤ ـ قد أدمج أحيانا ـ وهو نادر ـ بين الحاشيتين لغرض معين، فأختم الحاشية المدموجة بقولي: (الأمير والشنواني).

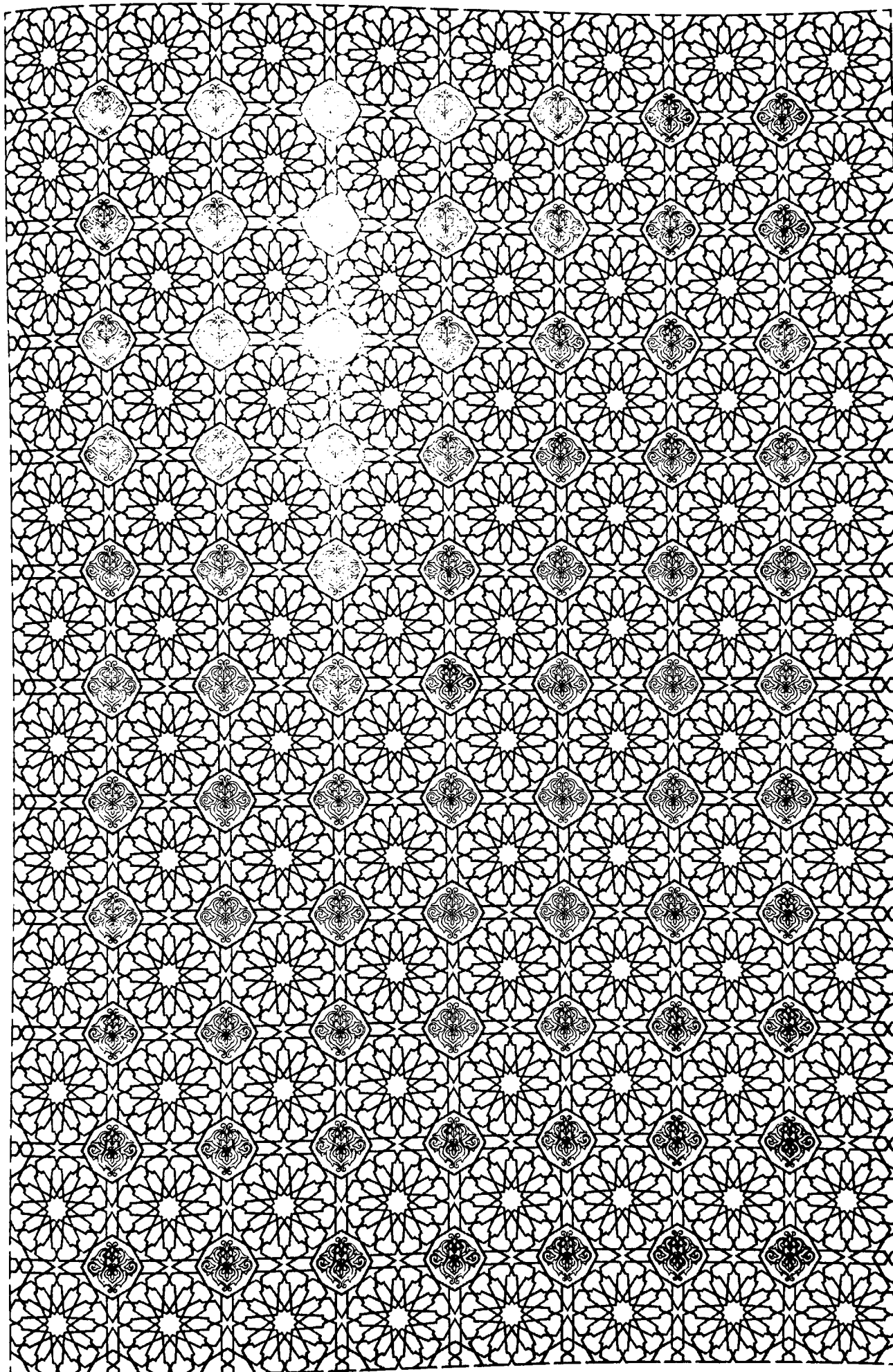
٥ ـ قد أختصر كلام الحاشية، وأختمه للدلالة على الاختصار بكتابة: (اهـ) آخر الحاشية، وهو نادر.

٦ ـ بعد ذكر حاشية العلامة الأمير قد أُتبِعها مباشرة في نفس التعليق بحاشية الشنواني على نفس.

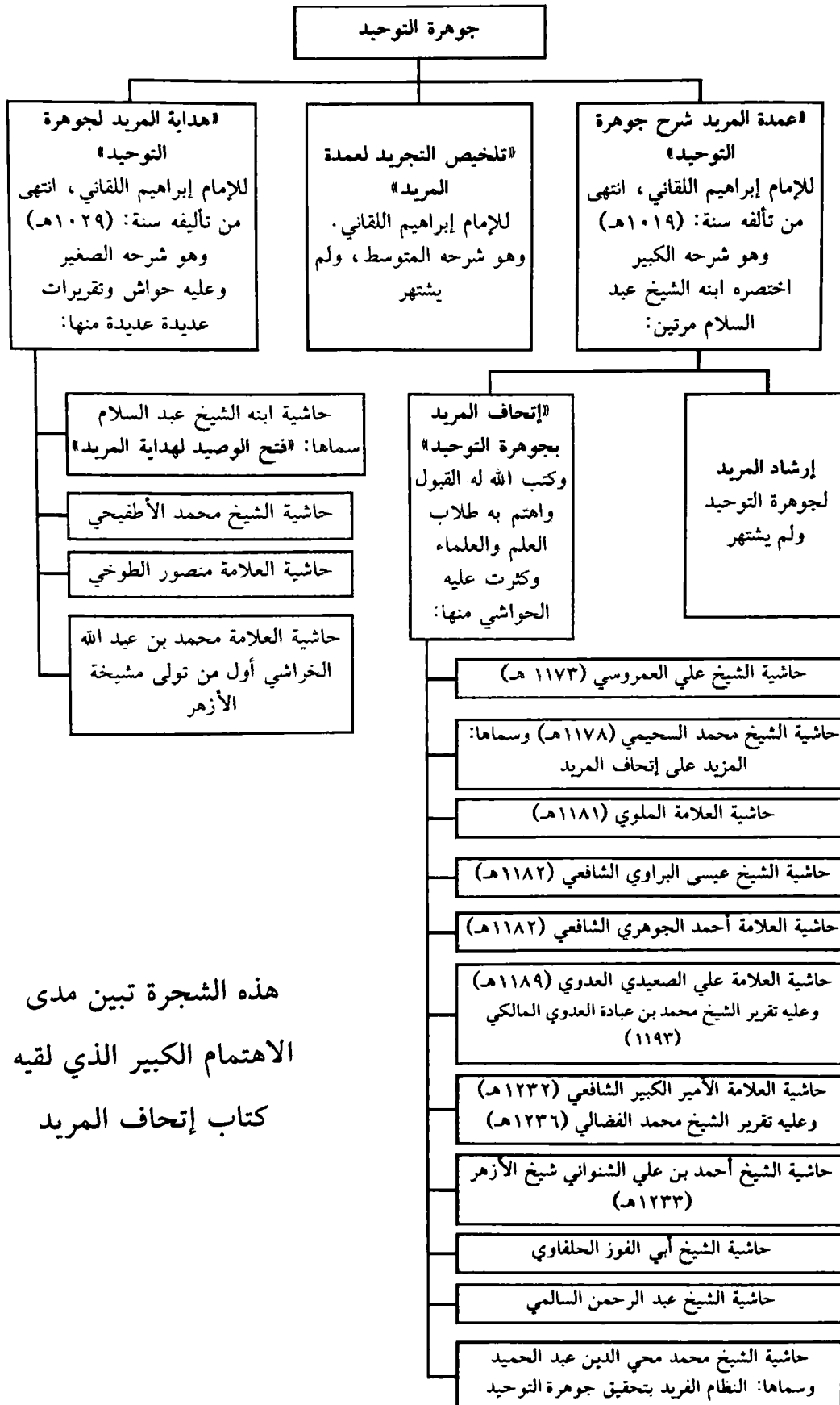
الموضع بقولي: (وعند الشنواني: ....) وذلك لزيادة عنده لم تكن في كلام الأمير على نفس الموضع.

٧ ـ عند اتحاد الحاشيتين لفظًا.. أكتفي بختم الحاشية بقولي: (الأمير)

لسبقه على الشنواني رحمهما الله.

٨ ـ كل ما لم أُصدِّره بـ(قوله: . . .) فهو غالبا مِن تعليقي، أو مِن بعض الحواشي الأخرى، وأُسميها غالبا في نهاية الكلام.

شَجرةٌ تعريفيَّةٌ بِشرُوحِ الأب والابن على

جوهرةِ التَّوحيد

ومَوقِع هذا الشَّرح، وما عليه من حواش وتقريرات

شجرة تعريفية بشروح جوهرة التوحيد

❁ **بعضُ شروح العلماء الآخرين على جوهرة التوحيد:**

١ ـ «فتح القريب المجيد في شرح جوهرة التوحيد» للشيخ عبد البر الأجهوري (تـ ١٠٧٠ هـ).

٢ ـ «خلاصة المفيد على جوهرة التوحيد» للشيخ أحمد بن حجازي النمراوي المحلي (من أهل القرن ١١ هـ).

٣ ـ «تقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد» للشيخ على بن محمد الصَّفَاقِسي، (كان حيا سنة ١١١٨ هـ).

٤ ـ «تقريب الكواكب الدرية في حل ألفاظ الجوهرة اللقانية» للشيخ محمد بن عبد الرحيم القاسمي المالكي، بالمشهور بالحريزي.

٥ ـ «كشف الأسرار المحررة الكامنة في ألفاظ الجوهرة» للشيخ عبد المعطي بن سالم السملاوي (تـ ١١٢٧ هـ).

٦ ـ «تَحلِيَةُ الجِيد بشرح جوهرة التوحيد» للشيخ بد الدين الحسن بن علي العوضي (تـ ١٢١٤ هـ).

٧ ـ «شرح الصاوي على جوهرة التوحيد» للشيخ أحمد بن محمد الصاوي (تـ ١٢٢٢ هـ).

٨ ـ «شرح جوهرة التوحيد» للشيخ محمد بن محمد الفرضي الخانطوماني.

٩ ـ «تحفة المريد على جوهرة التوحيد» للعلامة شيخ الأزهر إبراهيم

بن محمد الباجوري (١٢٧٧ هـ)، وعليها بعض الحواشي والتقريرات:

٩ ـ تقريرات الشيخ النفراوي المالكي على تحفة المريد.

١٠ ـ تقريرات الشيخ أحمد الأجهوري على تحفة المريد.

١١ ـ تقريرات الشيخ الطبلاوي على تحفة المريد.

١٢ ـ تقريرات الشيخ الرخاوي على تحفة المريد.

١٣ ـ حاشية الشيخ محمد صالح الغرسي سماها: «حاشية التحرير لمسائل علم التوحيد».

١٠ ـ «المنهاج السديد في شرح جوهرة التوحيد» للشيخ محمد الحنيفي الحلبي (تـ ١٣٤٢ هـ).

١١ ـ «بغية المريد إلى جوهرة التوحيد» للعلامة الشيخ إبراهيم المارغيني مفتي الديار التونسية (تـ ١٣٤٩ هـ).

١٢ ـ «شرح جوهرة التوحيد» الشيخ محمد العدوي الأزهري.

١٣ ـ «المختصر المفيد لشرح جوهرة التوحيد» للشيخ نوح سلمان القضاة، مفتى المملكة الأردنية الهاشمية. (تـ ١٤٣٢ هـ).

١٤ ـ «عون المريد لشرح جوهرة التوحيد في عقيدة أهل السنة والجماعة» تأليف الشيخين عبد الكريم تتان، والشيخ محمد أديب الكيلاني.

ترجمة صاحب المتن
العلامة برهان الدين إبراهيم اللقاني المالكي[1]

۞ اسمه ونسبه:

الشيخ إبراهيم بن إبراهيم بن حسن بن علي بن علي بن علي بن عبد القدوس بن الولي الشهير محمد بن هارون المُتَرجَم في طبقات الشعراني، وهو الذي كان يقوم لوالد سيدي إبراهيم الدسوقي إذا مرَّ عليه ويقول: في ظهره وليٌّ يبلغُ صِيتُه المغربَ والمشرقَ..

الإمام أبو الإمداد الملَّقبُ بـ برهان الدين اللقاني المالكي أحد الأعلام المشار إليهم بسِعة الاطلاع في علم الحديث والدِّراية والتَّبحر في الكلام، وكان إليه المرجع في المُشكلات والفتاوى في وقته بالقاهرة.

أمَّا عن مولِده فلم تُعيِّن كتب التراجم تاريخ مولده، لكن أُرِّخَ تاريخُ وفاته فيها سنة ١٠٤١هـ. كما في خُلاصة الأثر وغيره.

۞ نِسبته:

إلى لَقَانة كسَحَابة: قرية بالبحيرة مِن قرى مصر ـ كما ذكر الزَّبيدي في

(١) استفدتُ هذه الترجمة بتصرف يسير جدا مِن مقدمة طبعة الشيخ مروان البجاوي لكتاب «هداية المريد» الصادر عن دار البصائر، إلَّا بعض الإضافات الطفيفة، مع الرجوع لبعض المصادر للتأكد مِن بعض المعلومات الواردة في الترجمة.

«تاج العروس» قال: وقد وردْتُها ـ وعليه فالنسبة إليها: «لَقاني» كصحابي؛ فمن شدد القاف فقد أخطأ، وذكر مثل ذلك أيضا المُحبِّي في «خُلاصة الأثر» (٦/١ ، ٩)، وقال: هو بفتح اللام ثم قاف وألف ونون ولم يذكر التَّشديد.

۞ فضله:

كان الإمام اللقاني عليه رحمة الله قويَّ النَّفس عظيم الهيبة، تخضعُ له الدولة ويقبلون شفاعته، وهو منقطع عن التردد إلى واحدٍ مِن الناس، يصرفُ وقته في الدَّرس والإفادة، وله نسبة هو وقبيلته إلى الشرف لكنه لا يظهره تواضعًا منه، وكان جامعا بين الشريعة والحقيقة، له كرامات خارقة ومزايا باهرة. قال المُحبِّي: حكى الشهاب البشبيشي قال: ومما اتفق أنَّ الشيخَ العلامةَ حجازي الواعظ وقفَ يوما على درسه؛ فقال له صاحب التَّرجمة: تذهبون أو تجلسون؛ فقال له: أصبر ساعة، ثم قال: والله يا إبراهيم ما وقفت على درسك إلا وقد رأيتُ رسولَ الله ﷺ واقفا عليه وهو يَسمَعُكَ حتى ذهب ﷺ. وفي الجملة كان رحمه الله مُتفقًا على جلالته وعلوِّ شأنه.

۞ شيوخه:

من المالكية: العلامة الشيخ أبو النجا محمد بن سالم السَّنهوري، والشيخ أحمد المنياوي، والشيخ عبد الكريم البرموي محشي مختصر خليل، وغيرهم.

ومن الشافعية: علامة الإسلام العارف بالله الشيخ محمد بن أبي الحسن البكري الصديقي، والشيخ الإمام محمد الرملي صاحب نهاية المحتاج في

شرح المنهاج، والعلامة الشيخ أحمد بن قاسم العبَّادي، صاحب الآيات البينات على الورقات، وغيرهم.

ومن الحنفية: شيخ الإسلام العلامة علي بن غانم المقدسي، والشمس محمد النحريري، والعلامة الشيخ عمر بن نُجيم صاحب التصانيف في مذهب الحنفية.

ومن مشايخه في طريق الصوفية: الشيخ أحمد البلقيني الوزيري، والشيخ محمد بن الترجمان، والشيخ أحمد عَرب الشرنوبي، وجماعة كثيرة غيرهم.

وذكر الإمام اللقاني أنه لم يكثر عن أحد منهم مثل ما أكثر عن الإمام الهمام أبي النجا سالم السنهوري، ويليه الشيخ محمد البهنسي؛ لأنه كان يختم في كل ثلاث سنين كتابا من أمهات الحديث في رجب وشعبان ورمضان ليلا ونهارا، ويليه الشيخ يحيى القرافي المالكي إمام النَّاس في الحديث تحريرا وإتقانا، شيخُ رِواق ابن معمر بجامع الأزهر آنذاك.

۞ تلاميذه:

أخذ عنه رحمه الله كثير مِن الأجلاء، منهم: ولده عبد السلام، والشمس البابلي، والعلاء الشَّبْرَامَلِّسِي، ويوسف الفيشي، وياسين العُلَيمي الحِمصي، وحسين النماوي، وحسين الخفاجي، وأحمد العجمي، ومحمد الخرشي المالكي، وغيرهم ممن لا يحصون كثرة، ولم يكن أحد من علماء عصره أكثر تلامذة منه.

۞ مؤلفاته:

ألف اللقانيُّ التآليف النافعة، في مختلف العلوم، ورغبَ الناس في استكتابها وقراءتها، وقد أكمل أكثرها رحمه الله.

فمن مؤلفاته التي أكملها:

١ ـ «جوهرة التوحيد»: منظومته الشهيرة في علم العقائد، وهي أنفع تآليفه وأشهرها، حُكي أنه أنشأها في ليلة بإشارة شيخه في التربية والتصوف صاحب المُكاشفات وخوارق العادات: الشيخ أحمد عرب الشرنوبي، ثم إنه بعد فراغه منها عرضها على شيخه المذكور فحمده ودعا له ولمن يشتغل بها لمزيد النفع، وأوصاه شيخه المذكور: أنْ لا يعتذرَ لأحدٍ عن ذنبٍ أو عيب بلغه عنه، بل يعترفَ له به ويظهر له التَّصديق على سبيل التورية تركا لتزكية النَّفس؛ فما خالفه بعد ذلك أبدا.

وحُكي أنه كان شرع في إقراء المنظومة المذكورة فكتبَ منها في يومٍ واحد خمس مئة نسخة. وقد شرحها بثلاثة شروح كما سيأتي ذكره.

٢ ـ «عمدة المريد لجوهرة التوحيد»: وهو أكبر شروحه على الجوهرة وأوسعها، وهو يعد موسوعة كلامية، غنيا بالفوائد، أكثرَ فيه مِن الاستدلال والمُناقشات. وانتهى من تأليفه سنة ١٠١٩هـ. وقد طبع أخيرا في دار الكتب العلمية، ثم طبع بعد ذلك بفترة قصيرة في دار النور المبين الأردنية مقابلا على أربع نسخ مخطوطة في أربع مجلدات بتحقيق مجموعة من الشيوخ وهم: الشيخ يوسف إدريس، والشيخ الدكتور جاد الله بسام صالح، والشيخ

عبد المنان الإدريسي، والقاضي بهاء الخلايلة، فجزاهم الله تعالى خيرا على إخراج على هذا الكتاب العظيم بصورة تليق به.

٣ ـ «تلخيص التجريد لعمدة المريد»: وهو شرحه الأوسط على الجوهرة حجما وتاريخا، قيل ألفه للشيخ المعروف بقاضي زاده، وقيل لم يحرره، ومنه نسخ مخطوطة كاملة بالأزهرية.

٤ ـ «هداية المريد لجوهرة التوحيد»: وهو شرحه الصغير على الجوهرة، وهو صغير بالنسبة لشرحي المؤلف الكبير والأوسط، أما بالنسبة لشروح غيره على الجوهرة بحواشيها فيعد بالنسبة لها كبيرا. وانتهى من تأليفه ﵀ سنة ١٠٢٩هـ. وقد طبع وخرج إلى عالم المطبوعات عن دار البصائر في مجلدين كبيرين بتحقيق الشيخ الفاضل مروان البجاوي حفظه الله تعالى، وهو تحقيق علمي رصين حلَّاه المحقق بوضع الحواشي المختلفة على الكتب مِن النسخ المخطوطة، أسأل الله تعالى أن يجزي الشيخ مروان البجاوي خيرا على هذا العمل المتقن النافع. وللكتاب طبعة أخرى عن دار المعارف اللبنانية في مجلد واحد.

٥ ـ «قضاء الوطر من نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر»: حاشية على شرح الحافظ ابن حجر على نخبته، جمع فيها بين حاشية ابن قُطْلوبُغا تلميذ ابن حجر، وبين حاشية ابن أبي شريف، فرغ منه في رمضان سنة ١٠٢٣هـ.

٦ ـ «إجمال الوسائل وبهجة المحافل بالتعريف برواة الشمائل».

٧ ـ «منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى».

٨ ـ «عقد الجمان في مسائل الضمان».

٩ ـ «نصيحة الإخوان باجتناب شرب الدُّخان»، وقد عارضها معاصره الشيخ علي بن محمد الأجهوري المالكي برسالة أولى وثانية أثبت فيهما القول بحل شربه ما لم يضر.

١٠ ـ «تحفة ذُرِّيَّة سيدي علي أبهَلول بأسانيد جوامع أحاديث الرسول» وهي رسالة في إجازة حديثية. طبع في دار التوفيقية المسيلة الجزائر، مع مجموعة رسائل أخرى في الإجازات بتحقيق مصطفى ضيف في سنة: ١٤٣٣هـ.

١١ ـ «كشف الكروب لملاقاة الحبيب والتوسل بالمحبوب»: منظومة في التوسل بالنبي ﷺ.

ومن مؤلفاته التي لم تكمل:

١ ـ «تعليق الفرائد على شرح العقائد، للسعد»: وقد شرح منها قطعة كبيرة تبلغ ٢٣٧ لوحة، مخطوط بدار الكتب (١٢٧٢) علم كلام.

٢ ـ «خلاصة التعريف بدقائق شرح التصريف»: وهو حاشية على شرح التصريف العزي للسعد. ومن الواضح أن للشيخ اللقاني مزيد اهتمام بالعلامة السعد وكتبه، وهو حري بهذا، حتى أنك تجده في كتبه يكثر مِن النقل عنه واصفا إياه بصفات التبجيل والتدليل، فقال السعد أسعده الله إلخ.

٣ ـ «البدور اللوامع من خدور جمع الجوامع»: حاشية على شرح المحلي على جمع الجوامع.

٤ ـ «نثر المآثر فيمن أدرك من القرن العاشر»: وهو جزء جمع فيه

مشايخه الذين أدركهم من أعلام القرن العاشر.

وفاته:

توفي - رحمه الله - وهو راجعٌ مِن الحج سنة إحدى وأربعين وألف، ودفن بالقُرب مِن عقبة أيلة بطريق الرَّكب المصري، وفي هذه السنة توفي الحافظ الكبير أبي العباس أحمد المَقَّرِي المالكي صاحب (النفح الطيب) و(نسيم الرياض) و(إضاءة الدُّجُنَّة)، وقال فيهما ابن محب الدين الدمشقي يرثيهما:

مَضـــىَ المَقَّرِيُّ إثرَ اللقاني لاحِقا   إمـامـان ما للـدَّهرِ بعـدهُمَا خَلف

فبدرُ الدُّجى أجرَى على الخَدِّ دمعَهُ   فـأثَّرَ ذاكَ الـدَّمعُ ما فيـه مِن كلف

ترجمةُ صاحبِ الشرح ابن النَّاظم
الشيخ عبد السلام اللقاني

۞ اسمه ونسبه:

هو الشيخ عبد السلام بن إبراهيم اللقاني بن إبراهيم بن حسن بن علي بن علي اللقاني المصري، شيخ المالكية في وقته، حيث خلف والده في مجلس الدرس في الجامع الأزهر.

۞ مولده، وطلبه للعلم، وتصدُّره للتدريس:

ولد سنة (٩٧١ هـ) ولازمَ والده في العلوم الشرعية والعقلية، وقرأ بالرِّوايات على مُقرئ مصر في عصره الشيخ عبد الرحمن اليمني.

ورِثَ مِن علومُ والده طريفَه وتالِدَه، وكان والدهُ كثيرَ الشغف به، والشفقة عليه، والمحبّة له، والإشارة إليه، وكانَ مُقرئ درس والده، ولا يُمكِّنُ أحدًا مِن القراءة بدَلُه، وإذا شَكاهُ أحدٌ إلى والده العلامة مما كان يصدر منه في عُنفوان شبابه.. يُكثر والدُه الدُّعاءَ له، ولا يُعنِّفه في خروجه عن الطاعة، واستجابَ الله لدعوات والده الصالح فظهر أثر دعائه له، خصوصا بعد موت والده، فتركَ كل شيءٍ وسار بسيرته، وتصدَّر للتدريس بالجامع الأزهر مكانَ والده، وحضرَ مجلسَهُ غالبُ تلامذة والده، وانتفعَ به خلقٌ كثير.

۞ مِن أوصافه:

كان ذا شهامة وله شدة وهيبة، وكان كبار المشايخ مِن أهل وقته يحترمون ساحته ويُقدِّرونَ رأيه، وكان مُجللاً مُهابا عند العلماء فمَن دونهم، مع حُسن عِشرته ورقيق طبعه، والناس في درسه كأن على رؤوسهم الطير، فلا يقدر أحدٌ مِن الحاضرين أنْ يسأله أو يرُدَّ عليه؛ هيبةً له، وإذا تكلم في مسألةٍ يُملي عليها جميع ما ذُكر مِن الكلام عليها، وإذا أورد بحثا لا يُبقي فيها ولا يذر.

قال عنه الشيخ العياشي واصفا له: غلب عليه حبُّ الانفراد، والنُّفور مِن العباد، فمن قائلٍ: إنَّ ذلك تَنَسُّكٌ وزهادةٌ، ومِن قائلٍ: بَطالة ومَلالةٌ، والصحيح ـ إن شاء الله ـ الأولُ، فكان لا يُدَرِّسُ إلَّا في الشهور الثلاثة: رجب، وتَالِيَيْه، وغالبُ تدريسه فيها الحديث وما يشبهه.

۞ مدح العلماء له:

قال عنه تلميذه العلامة مصطفى بن فتح الله الحموي في ترجمته له: شيخنا الإمام، شيخ المحدثين بالديار المصرية، كان ماهرا في الحديث، ومعرفة علله ورجاله، فقيها في مذهبه، إماما في علم الكلام والفنون العربية، دَمِثَ الأخلاق، حَسنَ المُذاكرة بديع المُحاضرة.

وذكره الشيخ عبد الله العياشي في «رحلته» فقال: هو وارثُ علوم أبيه، والفذُّ مِن أصحابه، الذي ليس له شبيه.

وقال عنه المُحبي: الحافظ المُتقن الفهامة، شيخ المالكية في وقته بالقاهرة.

وقال عنه العلامة شهاب الدين أحمد الملَّوي: الرِّحلة الإمام والعُمدة

الهمام، نتيجة العلماء الأعلام مولانا الشيخ عبد السلام.

۞ من مؤلفاته:

١ ـ «إرشاد المريد بشرح جوهر التوحيد» وهو شرحه المختصر.

٢ ـ «إتحاف المريد بشرح جوهرة التوحيد» وهو كتابنا هذا، وهو الذي اشتهر وانتشر وظهرت عليه آثار القبول والبركة. وقد نصَّ على أنه أتم جمع شرحه هذا يوم الخميس لعشرين خلت من شهر رمضان المعظم، سنة: (١٠٤٧ هـ) فتأليفه له بعد وفاة والده بـ ٦ سنوات تقريبا.

٣ ـ ذكرَ الشيخ مصطفى بن فتح الله الحموي في ترجمته له في «فوائد الارتحال» قال: (له ثلاثة شروح على عقيدة والده الجوهرة) ولم أقف على هذا الثالث ولا على اسمه، وبعضهم ذكر أنَّ اسمه: «فتح المجيد بكفاية المريد» والظاهر أنه سهو، فهذا هو اسم شرحٍ له على نظم «الجزائرية» والذي يظهر لي أنَّ سببَ إطلاقهم أنَّ له ثلاثةَ شروحٍ على الجوهرة.. هو أن له فعلا ثلاثة أعمال على جوهرة والده، منهما شرحاه السابق ذِكرُهما، وله عمل ثالث وهو حاشية على شرح والده المتوسط «هداية المريد» سماه: «**فتح الوصيد لهداية المريد**» وبذلك تحقق لنا أنه له شرحين وحاشية على شرح والده.

٤ ـ له شرحان على المنظومة «الجزائرية» أحدهما كبير، والآخر مختصر، كذا ذكره الشيخ الحموي في ترجمته له في «فوائد الارتحال»، وفي المكتبة الأزهرية عدة نسخ مِن مخطوطات «فتح المجيد بكفاية المريد» وهو شرح لطيف على المنظومة الجزائرية المُسماة: «كفاية المريد وحِلية العبيد»

للشيخ العارف أحمد الزَّواوي، والتي شرحها أيضا قبله الإمام السنوسي رحمهم الله جميعا، ولم أقف على خبر الشرح الثاني.

٥ ـ «ابتسام الأزهار من رياض الأخيار في ربيع الأبرار بمولد الحبيب المختار»

٦ ـ وله حاشية على «شرح الصدور» للحافظ السيوطي. ودرَّسه في مجالسه بالجامع الفاكهاني.

٧ ـ وحاشية على «تذكرة القرطبي» وقد درَّس كتاب «التذكرة» في مجالسه بالجامع الأزهر.

٨ ـ «السراج الوهاج بشرح قصتني الاسراء والمعراج» وغيرها من الرسائل والمؤلفات النافعة.

۞ وفاته:

توفي رحمه الله يوم الجمعة، في السادس والعشرين[١] مِن شوال، سنة ثمانٍ وسبعين بعد الألف (١٠٧٨ هـ) وصُلي عليه يوم السبت بالجامع الأزهر، وأَمَّ الناس في صلاة الجنازة العلامة خاتمة المحققين علي الشبرملسي الشافعي ـ صاحب الحاشية المشهورة على «نهاية المحتاج» ـ وكان مَشهدا عظيما، رحمه الله تعالى ونفعنا به[٢].

---

(١) وعند المحبي في «خلاصة الأثر» أنه توفي يوم الجمعة في خامس عشر شوال، ولعل الصواب هو ما أثبته تلميذه الذي حضر جنازته وصلى عليه.

(٢) مصادر الترجمة: «فوائد الارتحال ونتائج السفر في أخبار القرن الحادي عشر» للعلامة مصطفى الحموي و«خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر» للعلامة المحبي. و«اليواقيت الثمينة».

ترجمة العلامة الأمير الكبير
صاحب «الحاشية على إتحاف المريد»

❁ اسمه ونسبه:

هو العلامة الشيخ محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر بن عبد العزيز بن محمد السَّنَبَاويّ المالكي الأزهري الشهير بـ: الأمير.

قال الجِبرتي: أخبرني المُتَرجَمُ مِن لفظه أنَّ أصلهم مِن المغرب، نزلوا بمصر عند سيدي عبد الوهاب أبي التخصيص، والتزموا بحصة بناحية «سَنْبو» وارتحلوا إليها وقطنوا بها، وفيها وُلِد المُترجَم له.

❁ مِن أين جاء لقب «الأمير»؟

الأمير هو لقب جده الأدنى أحمد، وسببه: أن أحمد وأباه عبد القادر كان لهما إمرة بالصعيد، فكان العلامة الأمير يلقب بالأمير الكبير، وولده محمد من بعده لقِّب بالأمير الصغير.

❁ مولده، ونشأته، وطلبه للعلم، وذكر بعض شيوخه.

وُلِد في شهر ذي الحجة سنة أربع وخمسين ومئة وألف (١١٥٤ هـ) أخذ القرآن وجوَّده على الشيخ محمد بن حسن السمنودي المعروف بالمنير، وحُبِّب إليه طلب العلم، وأول ما حفظ متن «الآجرومية» وسمع سائر الصحيح

وكتاب «الشفا» للقاضي عياض على الشيخ علي بن محمد العربي السقاط المالكي، وحضر دروس أعيان عصره، واجتهد في التحصيل، ولازم دروس الشيخ العلامة علي بن أحمد الصعيدي العدوي المالكي، وهو شيخه في المعقول، قال عنه الأمير في ثبته: (لازمته رحمه الله ما يفوق على عشرين سنة في كتب المعقول والمنقول إلى أن مات، ففي الحقيقة نسبتنا إليه، وجل انتفاعنا على يديه، رضي الله تعالى عنه).

وحضر على السيد الشيخ محمد البليدي شرحَ المحقق السعد على «العقائد النسفية» وغير ذلك.

وسمعَ «الموطأ» على هلال المغرب وعالمه الشيخ محمد التَّاودي بن سودة بالجامع الأزهر سنة ورُودِهِ بقصد الحج.

وتلقى عن حسن الجبرتي الفقه الحنفي وغير ذلك مِن الفنون الحكمية كالهيئة والهندسة والفلكيات والأوفاق عنه، وبواسطة تلميذه الشيخ محمد ابن إسمعيل النفراوي المالكي، وكتب له إجازةً مُثبتةً في برنامج شيوخه.

وحضر عند الشيخ يوسف الحفني في «آداب البحث» و«بانت سعاد» وعلى الشيخ محمد الحفني أخيه مجالس من «الجامع الصغير» و«الشمائل» وعلى شيخ الإسلام أحمد الجوهري الكبير في شرح «الجوهرة» للشيخ عبد السلام.

ومن شيوخه العالم المتفنن عطية الأجهوري، قال عنه في ثبته: حضرته في «المختصر» لسعد الدين التفتازاني، وفي «تفسير الجلالين» وفي «شيخ

الإسلام على الجزرية» وفي «شرح سيدي محمد الزرقاني على البيقونية».

۞ اشتهاره وتصدره للتدريس ومدح العلماء له:

وبعد هذا التحصيل المُبارك وثني الرُّكب في مجالس الشيوخ والعُلماء.. ظهرتْ عليه علامات المَهارة والنَّجابة؛ فتصدر لإلقاء الدروس والتأليف في حياة شيوخه، وحكى الجبرتي ما يدل على ذلك فقال: كان شيخه العَدَوي إذا توقف في موضع يقول: (هاتوا مختصر الأمير) وهي مَنقبة شريفة. ونَما أمره، واشتهر فضله خصوصا بعد موت أشياخه، وشاع ذكره في الآفاق، وخصوصا بلاد المغرب، وكانت تأتيه الصِلات مِن سلطان المغرب وتلك النواحي في كل عام، ووفد عليه الطالبون للأخذ عنه والتَّلقي منه، وتوجه في بعض المُقتضيات إلى دار السَلطنة وألقى هناك دُروسا حضرَ فيها علماؤهم، وشهدوا بفضله، واستجازوه وأجازهم بما هو مجازٌ به مِن أشياخه.

قال عنه معاصره ـ وهو ابن شيخه المذكور حسن الجبرتي ـ الشيخ المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي: العالم العلَّامة الفاضل الفهامة، صاحب التحقيقات الرَّائقة، والتأليفات الفائقة، شيخُ شيوخِ أهل العلم، وصَدرُ صُدورِ أهل الفهم، المُتفنِّن في العلوم كلها، نقليِّها وعقليِّها وأدبيِّها، إليه انتهت الرِّياسة في العلوم بالديار المصرية، وبَاهَتْ مِصرُ ما سِواها بتحقيقاته البهيَّة، استنبط الفروع من الأصول، واستخرج نفائس الدُّرر مِن بحور المعقول والمنقول.

۞ مِن تلاميذه:

انتفع به الجم الغفير مِن العلماء وطلبة العلم، وبارك الله له في تلاميذه

فأصبحوا مِن كبار العلماء، وشيوخ الأزهر، ومنهم:

١ ـ العلامة أحمد الصاوي صاحب الحاشية المشهورة على «تفسير الجلالين».

٢ ـ ولده الأمير الصغير، وهو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد السنباوي.

٣ ـ والشيخ محمد أمين عابدين الحنفي، صحاب الحاشية المشهور.

٤ ـ والشيخ أحمد بن علي الدمهوجي شيخ الأزهر في عصره.

٥ ـ والشيخ حسن القُويسني شيخ الأزهر في عصره.

٦ ـ والعلامة إبراهيم الباجوري شيخ الأزهر صاحب الحواشي والكتب النافعة.

٧ ـ والشيخ حسن العِدْوي الحمزاوي صاحب كتاب «إرشاد المريد» في العقيدة.

٨ ـ ومن تلاميذه والد محدث الديار الشامية العلامة بدر الدين الحسني الشيخ يوسف بدر الدين المغربي ثم الدمشقي. وغيرهم كثير.

۞ مِن مؤلفاته:

١ ـ كتاب «المجموع» وهو من أبرز ما صَنَّفَ، حاكى في اختصاره وحصر مسائله «مختصر خليل» وله عليه شرح سماه: «ضوء الشُموع على شرح المجموع» وهو المختصر الذي كان يطلبه شيخه العَدَوي إذا توقف في

مسألة بقوله: هاتوا «مختصر الأمير». وقد شرحه العلامة عليش المالكي بشرح حافل سماه: «**مواهب القدير في شرح مجموع الأمير**» وله نسخ محطوطة عدة في المكتبة الأزهرية.

٢ ـ وله شرح على مختصر خليل سماه: «الإكليل في شرح مختصر خليل».

٣ ـ وله في العقيدة: «كفاية المريد وغُنية الطالب للتوحيد».

٤ ـ وحاشية على «إتحاف المريد» للشيخ عبد السلام، وهي الحاشيةُ التي استعنَّا بها كثيرا في شرح عبارات وحل مشكلات «إتحاف المريد» في عملنا هذا، وقد انتهى العلامة الأمير من تأليفها سنة: (١١٨٥ هـ).

٥ ـ وله في مسائل الكلامية: «مَطْلَعُ النَّيرَيْنِ فيما يَتعلَّقُ بالقُدْرتَيْن» وقد طبعتْ حديثا بتحقيق الشيخ الفاضل محمود صادق الحساني عن دار النور المبين الأردنية، ولها طبعة مغربية أخرى صدرت عن الرابطة المحمدية للعلماء سنة: (٢٠١٦) بتحقيق الدكتور يوسف الحزيمري.

٦ ـ وله في البلاغة حاشية على شرح الملوي على السمرقندية.

٧ ـ وله في آداب فهم العبارة وإفهامها «ثَمَرُ الثُّمَام شرح غاية الإحكام في آداب الفهم والإفهام».

٨ ـ وله في الأحاديث الموضوعة: «النخبة البهية في الأحاديث المكذوبة على خير البرية».

٩ ـ ورسالة «إتحافُ الإنْسِ في الفرق بين اسم الجنس وعَلَم الجِنس».

١٠ ـ وله حاشية نافعة على «مغنى اللبيب».

١١ ـ «سد الأرب من علو الإسناد والأدب» وهو ثَبتُه.

١٢ ـ وحاشية على «شرح شذور الذهب» وغير ذلك من الكتب والحواشي والتحقيقات النافعة، حيث لم نُرد حصر مؤلفاته في هذه الترجمة المختصرة المُستعجلة.

۞ وفاته:

وكان ﵀ رقيقَ القلب، لطيف المِزاج، ينزعج طبعه مِن غير انزعاج، يكاد الوهم يؤلمه، وسماعُ المُنافِر يُوهِنه ويُسقمه، وبآخره ضعفتْ قُواه، وتراخت اعضاؤه، وزاد شكواه، ولم يزل يتعلل والأمراض به تسلسل، وداعي المنون عنه لا يتحول إلى أنْ توفي يوم الاثنين عاشر ذي القعدة الحرام من سنة اثنين وثلاثين ومئتين بعد الألف (١٢٣٢ هـ) وكان له مشهد حافل، ودفن بالصحراء بجوار مدفن الشيخ عبد الوهاب العفيفي بالقرب من عمارة السلطان قايتباي، وكثُرَ عليه الأسف والحُزن، وخلف وَلَدُه العلامة النِّحرير الشيخ محمد الأمير الصغير، وكان كوالده أحد الصدور يقرأ الدروس ويفيد الطلبة ويحضر الدواوين والمجالس العالية ﵀[١].

---

(١) مصادر الترجمة: «تاريخ عجائب الآثار» للجبرتي.
«سد الأرب مِن علو الإسناد والأدب» وهو ثَبَتُ العلّامة الأمير.
«معجم المؤلفين».
«فهرس الفهارس».

ترجمة العلامة
محمد بن علي الشنواني الشافعي
الشيخ الثالث عشر للأزهر الشريف
صاحب «الحاشية على إتحاف المريد»

۞ اسمه:

محمد بن علي بن منصور الشنواني الشافعي.

۞ الميلاد والنِّسْبَة:

ولد الشيخ محمد الشنواني - رحمه الله - في قرية شنوان الغرف، محافظة المنوفية، وإليها نُسِبَ.

۞ نشأته ومراحل تعليمه:

تتلمذ على كثيرين مَن أعلام عصره، وهم المشايخ: فارس، والصعيدي، والدردير، والفرماوي، وتفقَّه على الشيخ عيسى البراوي، ولازم دروسه وقرأ على يديه، وقد أجازه الشيخ بعد أن أعطاه جُلَّ ما عنده، واطمأن لعلمه؛ لأن الشيخ الشنواني - رحمه الله - كان ذكيًّا فطنًا جيد الحفظ، فأولاه أستاذه عنايته، واختصه بنفسه لاجتهاده وأدبه.

۞ أخلاقه:

عُرِفَ الشيخ - رحمه الله - بالسماحة، وشدة الحياء، والتواضع، ومِن تواضعه

أنه كان لا يحب التزاحم على المظاهر الدنيوية، فلم يُنافس غيرَه في التدريس بالأزهر، وإنما قنع بإلقاء دروسه بالجامع المعروف بالفكهاني بالعقادين، بالقرب مِن داره في (خوشقدم) فأقبل عليه الطلبة، وانتفعوا بآرائه وتوجيهاته، كما انتفعوا بأخلاقه وآدابه.

ويحدثنا الجبرتي عن أخلاقه، فيقول: «كان مُهذَّبَ النفس مع التواضع، والانكسار، والبشاشة لكل أحد مِن الناس، ويُشمِّرُ ثيابه ويخدم بنفسه، ويكنس الجامع ويسرج القناديل»

۞ منزلته:

كان الشيخ الشنواني - رحمه الله - مع تواضعه وزهده وعزُوفه عن الاتصال بالحُكَّام لا يتردد في إبداء النصيحة لهم، وفي الشفاعة عندهم، وكان الشيخ - رحمه الله - مِن قادة الشعب، وشارك - رحمه الله - في مقاومة الحملة الفرنسية، وقد حاول الوالي أن يستولي على كل أراضي الدولة، وأن يتخذ العلماءَ مَطيَّة، حيث أفهمهم أنه سيترك أراضيهم لهم يزرعونها بمعرفتهم ويستغلُّونها، فتصدَّى له الإمام الشنواني وطالبه بالإفراج عن الأوقاف المحبوسة للطلبة فوافقه، ثم طالبه بإلغاء أمر الاستيلاء على بقية الأراضي فرفض.

قال الجبرتي عن منزلته العلمية، فيقول عنه: «شيخ الإسلام، وعمدة الأنام، الفقيه العلامة، والنِّحرير الفهامة... مِن أهل الطبقة الثانية، الفقيه، النحوي، المعقولي»(١).

(١) عجائب الآثار ١٩٧/٧، ويقصد بقوله المعقولي: أنه درس علوم المنطق والجدل والفلسفة والميقات والحساب وما إليها من العلوم التي يطلقون عليها علوم المعقول، أما علوم المنقول=

۞ مؤلفاته:

* حاشية على شرح الشيخ عبد السلام اللقاني على الجوهرة، وهو كتابنا هذا.

* الجواهر السَنيَّة بمولد خير البرية، وهي تقييدات جمعها المؤلف من بعض كتب مشايخه وغيرهم على مولد المُدابغي، توجد منه نسخة خطية بدار الكتب المصرية.

* حاشية الشنواني على مختصر البخاري لابن أبي جمرة، توجد منه نسخة خطية بدار الكتب المصرية.

* ثبت الشنواني (إجازة أجاز بها تلميذه المبلط)، قال فيها: «لازمني مُدَّة مَديدَة، وسنين عديدة حضورًا وسماعًا وبحثًا... حتى غَزُرَ علمه... ثم التمس مني الإجازة وكتابة السند، فأجبته بذلك بشرط ألا يترك الإفادة»، توجد منه نسخة خطية بدار الكتب المصرية.

* حاشية على السمرقندية (في علوم البلاغة).

* حاشية على العضدية (في آداب البحث). وغيرها من الكتب النافعة.

۞ ولايته لمشيخة جامع الأزهر الشريف:

لما توفي شيخ الأزهر العلامة الشرقاوي - رحمه الله - توجَّهت الأنظار إلى الشيخ الشنواني، فتغيَّب عن بيته واختفى عن العيون، ولكن الباشا أمر القاضي

= فهي: الفقه، والتفسير، والحديث... وعلوم اللغة.

أن يجمع المشايخ عنده ويتفقوا على شخصٍ يكون خاليًا مِن الأغراض، فأرسلَ القاضي إليهم فحضرتْ جَمهرتُهم، فسأل القاضي: هل بقي أحد لم يحضر؟ فقالوا: لم يتأخر عن الحضور إلا ابن العروسي، والهيثمي، والشنواني، فأرسل إليهم فحضر ابن العروسي، والهيثمي، فقال القاضي: وأين الشنواني؟ لا بد مِن حضوره، وأرسل إليه رسولا فذهب إلى بيته وعاد، فقال: إنه غائب عن داره منذ ثلاثة أيام، وقد ترك لكم رسالة جئت بها إليكم، ففتح القاضي الرسالة وقرأها جهرًا على جمهرة العلماء وهي:

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، إِنَّا نزلنا عن المشيخة للشيخ بدوي الهيثمي، فعند ذلك قام الحاضرون وضجَّ المشايخ، فقال بعضهم: إنه لم تثبت له المشيخة حتى ينزل عنها لغيره، وقال بعضهم: لا يكون شيخًا إلا من يدرس العلوم في الأزهر ويفيد الطلبة.

فتدخل القاضي ليُنهِي هذه المعركة، فهدَّأ مِن روعهم، وسألهم القاضي: مِن الذي ترضونه؟ قالوا: نرضى الشيخ المهدي، ووافق الجميع، وقاموا وصافحوه وقرأوا الفاتحة، وكتب القاضي بهذا الأمر قرارًا أرسله إلى والي مصر (محمد علي باشا)، وانفضَّ الجميع، وركب الشيخ المهدي إلى بيته في موكب كبير وحوله وخلفه المشايخ وطوائف الطلبة، وأقبل الناس على بيته للتهنئة، وانتظر الجميع موافقة الوالي على هذا القرار.

ولكن الوالي محمد علي باشا رفض تعيين الشيخ المهدي؛ لأنه صاحب تاريخ حافل في الزعامة ورفض الضيم، فمحمد علي لا يقبل شيخًا يتدخل

في شؤون الحكم ويقود العلماء والطلبة في مقاومة المظالم كما كان كبار مشايخ الأزهر يفعلون، ولهذا اشترط في شيخ الأزهر ـ كما قلنا ـ أن يكون خاليًا عن الأغراض، وهو لم ينس أن مشايخ الأزهر هم الذين عزلوا الوالي السابق، وهم الذين عيَّنوه، فاضطر الباب العالي إلى النزول إلى مشيئتهم، ومَن يملك العزل والولاية يكون خطرًا على باب دولته التي بدأ في تكوينها.

لذا فقد أرسل محمد علي باشا جنوده في طلب الشيخ الشنواني، فجدُّوا في البحث عنه حتى عُثِرَ عليه في المكان الذي اختفى فيه بمصر القديمة، فأخبروه بطلب الوالي له، فذهب معهم.

ثم أرسل محمد علي إلى المشايخ بالحضور إلى مقره بالقلعة، فلمَّا حضروا وجدوا الوالي وعنده الشيخ الشنواني، فأعلن محمد علي الشيخَ الشنواني شيخًا للجامع الأزهر، ولم يعترض الشيوخ على جعل الشيخ الشنواني شيخًا على الأزهر.

ثم عاد الشيخ الشنواني إلى بيته في جَمْعٍ كبير وموكب رسمي عظيم، وكانت دار الشيخ صغيرة متواضعة لا تتسع لهذا الموكب ولوفود المهنئين، فأنزله السيد المحروقي في دار (بان الزليجي) بحارة (خوشقدم) وأرسل إليه الطباخين والفراشين والأغنام والأرز والحطب والسمن والعسل والسكر والقهوة وأوقف عبيده وخدمه لخدمة القادمين، وازدحم الناس على الشيخ الشنواني ـ ﷺ ـ مهنئين وأتوا أفواجًا، وكان ذلك في يوم الثلاثاء، الرابع عشر من شهر شوال سنة ١٢٢٧هـ = ٢٠ من أكتوبر سنة ١٨١٢م، ولما كان يوم الجمعة ذهب الشيخ الإمام إلى الجامع الأزهر، فصلى الجمعة، وازدحمت

الجماهير عليه مهنئين له.

ولم يترك الشيخ - رحمه الله - مكانه في الدَّرس بعد تولي المشيخة، وكان متبحِّرًا في علوم اللغة، كما كان مُولعًا بعلم الكلام والرياضيات.

❁ وفاته:

كان الشيخ الإمام الشنواني - رحمه الله - متواضعًا في حياته وفي شؤون معاشه، وأقبلت عليه الدنيا فلم يهنأ بها، فقد اعترته الأمراض إلى أنْ توفي يوم الأربعاء رابع عشر من المحرم سنة ١٢٣٣هـ = ٢٣ نوفمبر سنة ١٨١٧م، وصُلِّي عليه بالأزهر في مشهد عظيم، ودُفِنَ بتربة المجاورين[١].

---

(١) مصادر ترجمته:
* الأزهر في اثنى عشر عامًا، نشر إدارة الأزهر.
* الأزهر خلال ألف عام، محمد عبد المنعم خفاجي ٢/٣٥٥، ٣٥٦.
* شيوخ الأزهر، تأليف: أشرف فوزي ٢/٢١ - ٢٤.
* عجائب الآثار للجبرتي، نشر لجنة البيان العربي.
* كنز الجوهر في تاريخ الأزهر، تأليف: سليمان رصد الحنفي الزياتي. ص (١٣٥ - ١٧٣).
* مشيخة الأزهر منذ إنشائها حتى الآن، تأليف علي عبد العظيم ١/١٨٩ - ١٩٣.
وهذه الترجمة بمصادرها كاملة مُستفادة مِن موقع دار الإفتاء المصرية.

ترجمة العلامة
محمد محي الدين عبد الحميد
صحاب حاشية «النِّظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد»

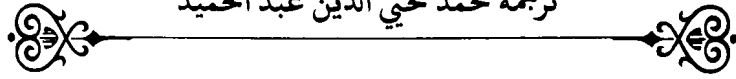
❁ اسمه، ونسبه، ومولده، ونشأته:

هو العلامة الجليل الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد بن إبراهيم بن أحمد الشرقاوي الأزهري الحنفي، أبو رجاء.

ولِد في قرية «كفر الحمام» بمحافظة الشرقية، سنة: (١٣١٨ هـ) الموافق لسنة (١٩٠٠ م).

ونشأ في كَنف والده العالم الأزهري الشيخ عبد الحميد الذي كان من رجال القضاء والفُتيا، فقد تربى في بيت علم وفقه، وترعرع وهو يرى كبار رجال العلم والقضاء يجتمعون مع أبيه في البيت، ويتطارحون مسائل الفقه والحديث واللغة، فتاقت نفسه إلى أن يكون مثل هؤلاء، ودفع به والده إلى مَن يُحفظه القرآن ويعلمه مبادئ القراءة والكتابة.

❁ طلبه للعلم في الأزهر، وتخرجه متفوقا:

حتى إذا انتهى مِن ذلك التحقَ بمعهد دمياط الأزهري ليرتشف مبادئ العلوم، حيث كان والده قاضيا في دمياط. ثم انتقل إلى معهد القاهرة الأزهري لمّا انتقل والده لتقلد منصف المفتي لوزارة الأوقاف، وظلَّ بالأزهر حتى حصل على شهادة العالمية النظامية مع أول فرقة دراسية نالت هذه الدرجة وفق طريقة

دراسية منتظمة، وذلك في سنة (١٣٤٤هـ) الموافق (١٩٢٥م) وتتلمذ في تلك الفترة على جيل الكبار من العلماء الربانيين، وكان نجاحه مثار الدهشة، فقد فاق الجميع وحصل على المرتبة الأولى بين فحول أقرانه مِن العلماء.

۞ مِن أول تآليفه حالةَ طلبه للعلم:

ومِن أكبر ما يدلُّ على ألمعية الطالب وظهور هلاله مُبشرا بما سيعقُبه من إبدار.. أنْ طمح في التأليف وهو لا يزال طالبا قبل التخرج، فقد كان ذا نفس مكبة على القراءة والمطالعة، وصاحب همة عالية، وكان مِن ثمرة ذلك قيامه بشرح «مقامات بديع الزمان الهمذاني» شرحاً مُسهبا مستفيضا مشحونا بدرر الفوائد العلمية وتفسير الإشارات الأدبية والتاريخية، مما يدلُّ على أنه قد وعى مسائل اللغة والأدب والتاريخ العربي مما سمح له بالإتقان في هذا الشرح، ونشرَ ذلك العمل وهو لا يزال طالبا لم يظفر بعدُ بدرجة العالمية، وصدَّر هذا الشرح بإهداء لوالده اعترافا بفضله عليه وقياما بواجب البرّ، فلولا توجيهات والده المتواصلة وحثه له لما بلغ ما بلغ.

ومما قاله في ذلك الإهداء لوالده: «إلى نفسكَ الطاهرة، وحكمتك العالية، وأدبك الجمّ، وفضلك الغزير.. أُقدِّم كتابي هذا، لقد ربيتني على الفضيلة، وزهدتني في الدَّعة والوَنْي، وعند الله في ذلك جزاؤك، فليس بيدي شيء منه، ولا في استطاعتي أنْ أنالَهُ ولو رقيت أسباب السماء، ولكني أتقدَّمُ إليكَ بكتابي هذا، بُرهانا على أنكَ غرستَ فأثمرتَ، وبذرتَ فأنميتَ، ودليلاً على أنَّ غِراسَك سيزدَادُ نمُوًا بمَرِّ الأيام إلى أن يؤتي أكله مرتين بإذن الله».

والحقُّ أنَّ الغِراس قد أتى أُكله مرَّات عدّة، فإنّ ما أخرجه الأستاذ الشيخ

محمد محي الدين مِن الكتب العلمية تأليفا وتحقيقا ليدهش لها العلماء، ويعجز عنها القرناء.

۞ اشتغاله بالتدريس ومناصبه العليمة:

اشتغل رحمه الله بالتدريس في المعاهد الأزهرية، وتولى التدريس بمعهد القاهرة الأزهري عقب تخرجه، حتى إذا أُنشئت كليات الجامع الأزهر لأول مرة اختير للتدريس بكلية اللغة العربية سنة (١٣٥٠ هـ) الموافق: (١٩٣١ م) وكان أصغر أعضاء هيئة التدريس بالكلية سنا، ولكن مقامه العلمي دفعه إلى الصدارة، فاختير سنة (١٩٣٥ م) للتدريس بتخصص المادة لطلبة الدراسات العليا، وزاملَ الكِبار من أساتذته واعترفوا بفضله.

شَغَلَ رحمه الله في هذه الحقبة الطويلة الكثير من المناصب العلمية الرفيعة: أستاذا بالأزهر، فأستاذا بكلية اللغة العربية، فمفتشا عاما بالمعاهد الدينية، فوكيلا لكلية اللغة العربية، فأستاذا بكلية أصول الدين، فرئيسا لمفتشي العلوم الدينية والعربية بالأزهر، وعضوا بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، واختير عام (١٩٤٠ م) للمشاركة في إنشاء وتأسيس مدرسة الحقوق العليا في حكومة السودان الخرطوم، فشارك في وضع المناهج للعلوم الشرعية، وعمل هناك أستاذا للعلوم الشرعية.

۞ شيءٌ مِن مؤلفاته وأعماله:

١ ـ سبق وأن ذكرنا أول أعماله التأليفية وهو شرحه على مقامات بديع الزمان الهمذاني، وهو لا يزال طالبا.

٢ ـ ومِن تآليفه المهمة والمتعلقة بموضوع كتابنا هذا، تأليفه شرحا ماتعا مُحررا على «المسايرة» في علم الكلام، للإمام الكمال بن الهمام.

٣ ـ حاشية على «إتحاف المريد» وسماها: «النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد» وهو ضمن كتابنا هذا.

٤ ـ وله أيضا: «الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية».

٥ ـ و«التحفة السنية بشرح المقدمة الآجرومية».

٦ ـ و«رسالة آداب البحث والمناظرة».

٧ ـ و«تصريف الأفعال».

٨ ـ وله حاشية ماتعة على «قطر الندى وبل الصدى».

٩ ـ وحاشية على «شرح شذور الذهب».

١٠ ـ وعلى «أوضح المسالك» لابن هشام في أربعة أجزاء.

١١ ـ وله شرح على كتاب «الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين» لابن الأنباري.

١٢ ـ وله حاشية مهمة على «شرح الأشموني» في أربعة أجزاء

١٣ ـ وشرح على «المفصل» للزمخشري.

١٤ ـ وله كتاب «تنقيح الأزهرية».

هذا وله جهود عظيمة جدا في إخراج كتب التراث محققة تحقيقا عليما فائقا، مع عناية كبيرة بتقويم النص، وضبط المُشكل، وشرح الغريب، في

شتى الفنون والعلوم، منها على سبيل المثال لا الحصر:

«شرح شافية ابن الحاجب» و«المختار مِن الصحاح» و«أدب الكاتب والشاعر» لابن الأثير، و«نهج البلاغة» للشريف الرضي، و«الموازنة بين أبي تمام والبحتري» للآمدي، و«وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى» للسمهودي، ومنها «توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار» للصنعاني، و«الفَرق بين الفِرق» للبغدادي، و«مقالات الإسلاميين» للإمام الأشعري، و«الترغيب والترهيب» للمنذري، وغيرها مِن كتب عيون التراث.

والشيخ محمد محي الدين لم ينس أنْ يهتم بالنَّاشئة والجيل الجديد، وهو أول مَن فكر في تأليف كتب دينية مزدانة بما يناسب الأطفال، فألف خمسة كتب أجزاء: اثنين للبنين، واثنين للإناث، وكتابا مشتركا، وقد ذاعت هذه الكتب آنذاك، حتى كان المرحوم الدكتور عبد الوهاب عزام يذكر أنه شاهدها مترجمة بالفارسية والتركية.

۞ نَموذج من ثناء ومدح شيوخه له:

لما ألَّفَ الشيخ محمد محي الدين شرحه الماتع على «المسايرة» وكان في تلك الفترة مدرسا في القسم الثانوي في الأزهر الشريف، عرض شرحه على شيخه العلامة عبد المجيد اللبان، فكتب له بعد الديباجة: (ولدي العزيز الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد! أهديكَ تحياتي، وأُعلمك بأني قريرُ العينِ بما صنعتَ، قرأتُ كتابك: «شرح المسايرة للكمال ابن الهمام» فأعجبني أسلوبه، وسترني جزالته، جمع من التوحيد ما جاء في كتاب الله، فهو من الهدي وخير الهدي هداه، خلا مِن التعقيد، وسما عن الابتذال، فكان سهلا مُمتعا، بحر علم يُصحح عقيدة مَن قرأه، ومنهل تهذيب يثقف

نفسَ من ذاكره بقلب سليم، نفع الله بكَ، وتقبَّلَ مؤلَّفَكَ، وأجزلَ لك مثوبتَه، تقبَّلْ ثناءَ والِدكَ الشَّفيق المُعجب بمواهبك: عبد المجيد اللبان، [المحرم، سنة ١٣٤٨ هـ الموافق يونيه سنة ١٩٢٩ م].

۞ كلمة العلامة محمد علي النجار فيه:

وقال عنه الشيخ محمد علي النجار عضو مجمع اللغة العربية: (لقد قيل في الطبري: إنه كان كالقارئ الذي لا يعرف إلا القرآن، وكالمحدث الذي لا يعرف إلا الحديث، وكالفقيه الذي لا يعرف إلا الفقه، وكالنحوي الذي لا يعرف إلا النحو، وكالحاسب الذي لا يعرف إلا الحساب، وكذا يُقال في الشيخ محي الدين: إنه كالنحوي الذي لا يعرف إلا النحو، وكالفقيه الذي لا يعرف إلا الفقه، والمحدث الذي لا يعرف إلا الحديث، وكالمتكلم الذي لا يعرف إلا الكلام، وآية ذلك ما ألّفه وأخرجه من الكتب في هذه الفنون).

۞ وفاته رحمه الله:

وبالجملة فقد كان آية في الذكاء والفطنة، وحُسن السمت، والغيرة على الأزهر، وتاريخه ورجاله، كما عُرِفَ عنه القصد في القول، وصن نفسه، وضبط تصرفاته، ولم يزل على ذلك النهج حتى توفاه الله تعالى في (٢٥) مِن ذي القعدة، سنة (١٣٩٢ هـ) الموافق (٣٠) ديسمبر، سنة (١٩٧٢ م) عن نيفٍ وسبعين عاما، رحمه الله تعالى وأعلى مقامه، وأكرم نزله، وجزاه الله عن الإسلام والمسلمين خيرا(١).

---

(١) مصادر الترجمة: كتاب «النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين» للدكتور إبراهيم رجب البيومي، و«مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي» للأستاذ المحقق الدكتور محمود الطناحي. وكتاب «جمهرة أعلام الأزهر الشريف في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الهجريين» للشيخ الدكتور أسامة السيد الأزهري.

المخطوطات المُعتمدة في العمل

١ - صور مخطوط المتن: منظومة «جوهرة التوحيد» المُستعان بها في تصحيح وضبط المنظومة.

٢ - صور مخطوطات الشرح: «إتحاف المريد» المُستعان بها في تحقيق النص.

❁ النسخة: (أ)

نسخة كاملة، مقروءة، ملونة المتن بالأحمر، وعليها حواش وتقريرات وتصحيحات، بها أثر بلل في أول ١٠ لوحات، وهي مع ذلك صالحة للقراءة، عدد أوراقها: ٧١ ورقة، وعدد الأسطر في الورقة الواحدة: (٢١). والناسخ: محمد بن محمد الريداني، وقد ورد تأريخ سنة نسخها: (١٠١١ هـ) ونجزم بأن هذا التاريخ لا يصح، حيث أنَّ سنة تأليف الحاشية كما سبق وأشرنا هي (١٠٤٧ هـ).

أرقام حفظ هذه النسخة في المكتبة الأزهرية: (٣٢٤٠ توحيد) ٤١٩٣٧.

❁ النسخة: (ب)

نسخة كاملة حسنة الخط، ملونة المتن باللون الأحمر، خالية عن الحواشي والتعليقات، عدد أوراقها: (٦٤) ورقة، وعدد أسطرها في الورقة

الواحدة: (٢٥) غالبا، ناسخها: عثمان بن علي الأنشاصي الشافعي. تاريخ نسخها: (١١٠٧ هـ).

رقم حفظها في المكتبة الأزهرية: (٥٦٧٤ توحيد) ٨٥٤٣٩.

۞ النُّسخة: (ج)

نسخة كاملة واضحة الخط، ملونة المتن بالأحمر، عليها تصحيحات وحواش وتعليقات نافعة، وتقع ضمن مجموع في مجلد واحد، وهي الرسالة الرابعة من هذا المجموع. عدد أوراقها: (٦٥) ورقة، عدد الأسطر: (٢٣) غالبا، ورد عليها أن اسم ناسخها: إسماعيل المالكي، وسنة نسخها: (١١١١هـ).

أرقام الحفظ في المكتبة الأزهرية: (٦٠٦٤ توحيد) ٩٤٠٤٧.

۞ النسخة: (د)

نسخة كاملة، في حالة جيدة، خطها واضح نسبيا، ولون المتن فيها بالأحمر، وشُكل بحركات الإعراب، وعلى كامل أوراقها حواش وتعليقات نافعة، وقد أصابتها الرطوبة في بعض صفحاتها. وعدد أوراقها: (٨٧) ورقة، وعدد الأسطر: (٢٠) سطرا في الغالب، ولم يسجل عليها اسم الناسخ وتاريخ نسخها.

۞ النسخة: (هـ)

نسخة كاملة واضحة، بخط معتاد، ملونة المتن بالأحمر، عدد أوراقها: (٦١) ورقة، وعدد الأسطر في الورقة الواحدة غالبا: (٢٧) سطرا، اسم

الناسخ: أحمد الأباصيري، تاريخ نسخها: (١٠٨٤ هـ) فهي نسخة متقدمة زمانا، نسخت بعد وفاة المؤلف بـ(٦) سنوات تقريبا، وورد على طرتها أنها موقوفة على طلبة العلم برواق المغاربة بالجامع الأزهر. أرقام حفظها في المكتبة الأزهرية: (٦١٤٨ توحيد) ٩٤١٣١.

۞ النسخة: (و)

نسخة جميلة رائقة، حسنة الخط، غزيرة الحواشي والتعليقات في بعض أوراقها في بدايتها، مُيِّز المتن بخط أحمر فوق كلمات المتن، عدد أوراقها: (١٧٢) ورقة، في كل ورقة (١٣) سطرا، وفي كل سطر (٦) كلمات غالبا، والناسخ هو: عامر بن أحمد بن علي بن عامر بن سراج الدين بن يوسف الأشنيهي. وتاريخ نسخها سنة: (١١٥٣ هـ) وورد في الفهرسة أن تاريخ نسخها سنة: (١١٠٣ هـ) ويبدوا أنه خطأ.

وعليها تملُّكٌ باسم: أحمد السماليجي الشافعي، وعليها وقف بتوقيع: أولاد الشيخ أبو النجا مجاهد، أوقف على من ينتفع به من المسلمين بالمقام الأحمدي.

أرقام الحفظ في المكتبة الأزهرية: (٧١٥٥ توحيد) ١٢٩٨١١.

٣ ـ صور مخطوطات «حاشية العلامة الأمير الكبير» المُستعان بها في اختيار الحواشي.

۞ النسخة: (الأولى)

نسخة حسنة الخط، كاملة ليس بها خروم، وعليها وقف باسم: محمد

الأنبابي على طلبة العِلم، وتاريخ وقفها سنة: (١٢٨٠هـ) ولم يذكر فيها سنة نسخها، عدد أوراقها: (١٤٣) ورقة، عدد الأسطر: (٢٥) سطرا غالبا. أرقام الحافظ في المكتبة الأزهرية: (٣٦٧٦ توحيد) ٤٨٤١٠.

❁ النسخة: (الثانية)

نسخة جيدة حسنة الخط، عليها تقريرات وتعليقات نافعة، مما يدل على أنَّ هذه النسخة قد قُرأت وخدمت بالتصحيح والتعليق، وتاريخ نسخها: (١٢٠١ هـ) وعليها وقف باسم: أحمد الدلجموني، أوقف على طلبة العِلم بالمقام الأحمدي، تاريخ الوقف: ١٢٣٠ هـ.

الخط: معتاد، عدد الأوراق: ٨٤، عدد الأسطر: ٢٥، القياس: ٢٣ × ١٦، عدد الأجزاء: ١، عدد المجلدات: ١، الملاحظات: بها خروم في بعض المواضع القليلة.

أرقام الحفظ: (٧١٣٥ توحيد) ١٢٩٧٩١.

٤ ـ صور مخطوطات حاشية شيخ الأزهر الشنواني:

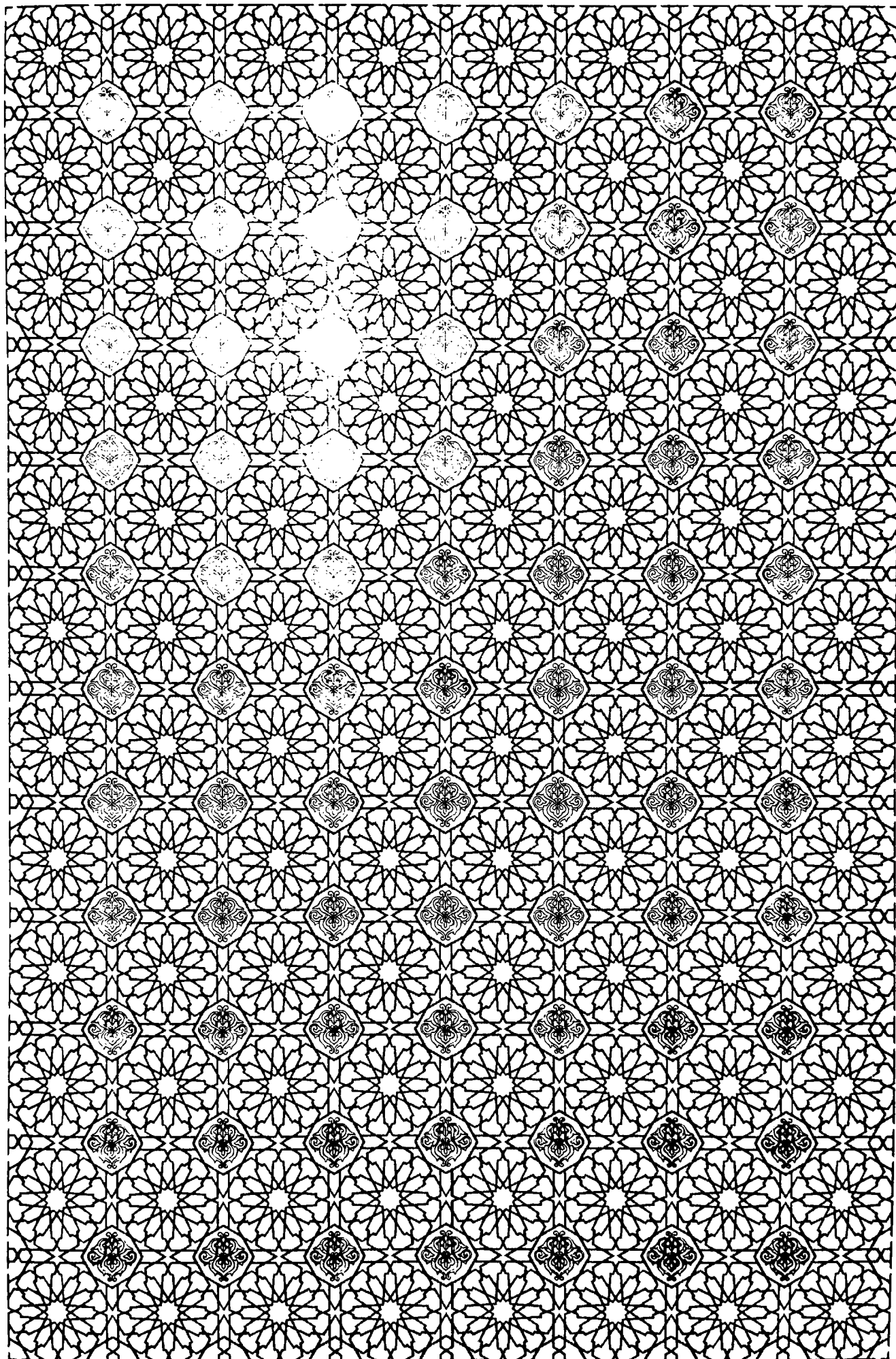
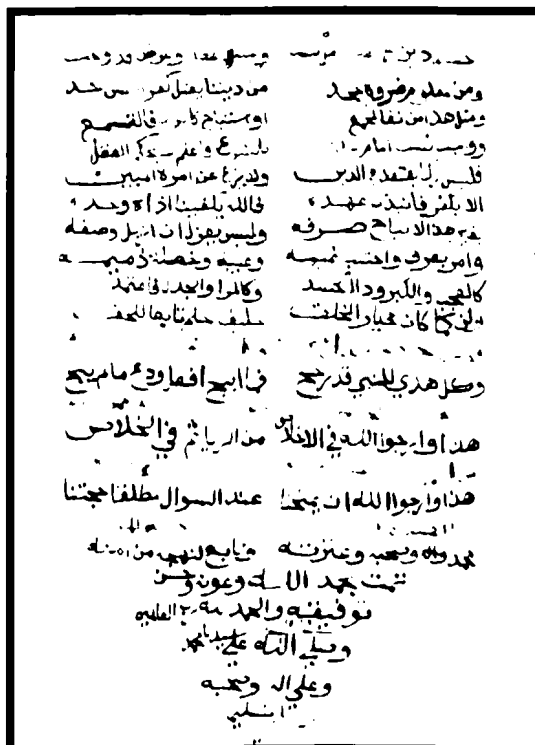
❖ النسخة: (الأولى)

مخطوط كامل بخط حسنٍ مُعتاد، وهي الرسالة الثانية من ضمن هذا المجلد، عدد الأسطر في الورقة الواحدة: (٢٧) سطرا غالبا، وعدد الأوراق: (٢٤٥) ورقة. وقد نُسخت في حياة المؤلف بيد الناسخ: يوسف المصري الزفتاوي، سنة: (١٢٢٧ هـ) أي قبل خمس سنوات من وفاة المؤلف، محفوظ في المكتبة الأزهرية، وأرقام الحفظ: (٣٣٠٣ توحيد) ٤٢٤٠٥

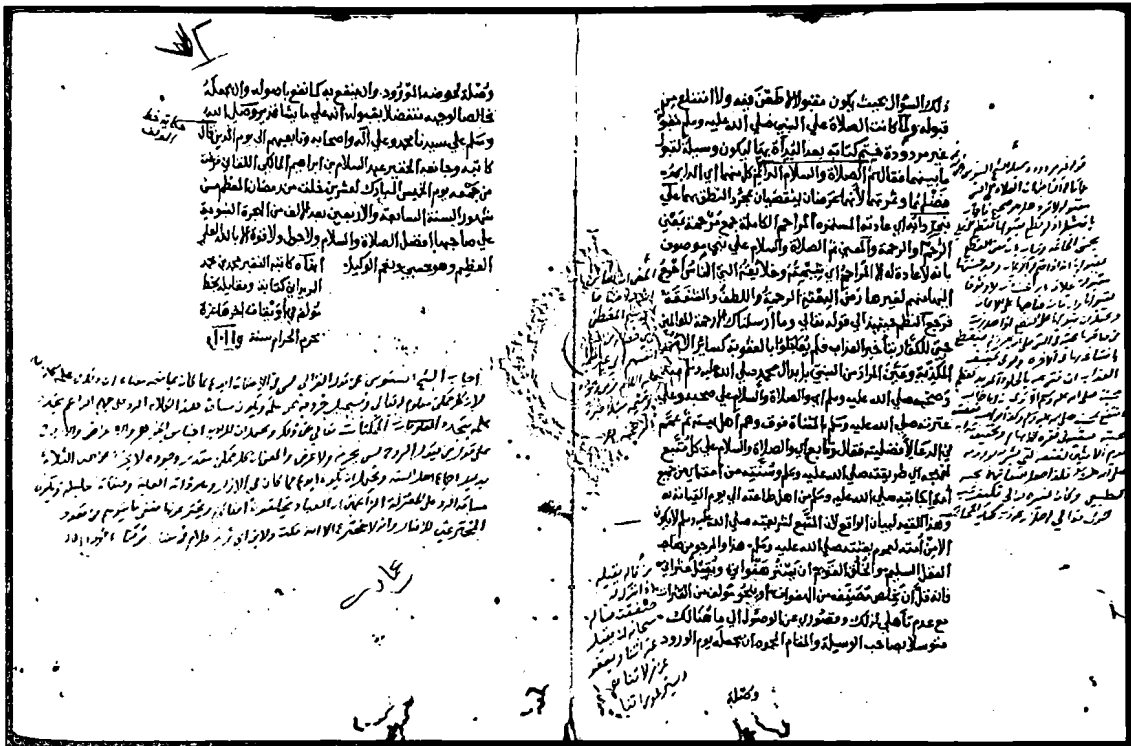
العروسي، رسالة رقم: ٢.

❖ **النسخة: (الثانية)**

وهي مخطوطة كاملة، وخطها معتاد، وعدد الأسطر في الصفحة الواحدة (٤٤) سطرا، وعدد أوراقها: (١١٤) ورقة، وقد تمَّ نسخها قبل سنة واحدة مِن وفاة مؤلفها الشيخ الشنواني، حيث نصَّ ناسخها «إبراهيم عبد المنعم البنان» أنه أتم نسخها سنة: (١٢٣٢ هـ). وهي محفوظة في المكتبة الأزهرية، وأرقام حفظها: (٥٤١٤ توحيد) ٧٧٧٧٣.

صُوَرٌ مِنَ المَخْطُوطَاتِ المُسْتَعَانِ بِهَا

١ ـ صور مخطوط المتن: منظومة «جوهرة التوحيد» المُستعان بها في تصحيح وضبط المنظومة.

٢ ـ صور مخطوطات الشرح: «إتحاف المريد» المُستعان بها في تحقيق النص.

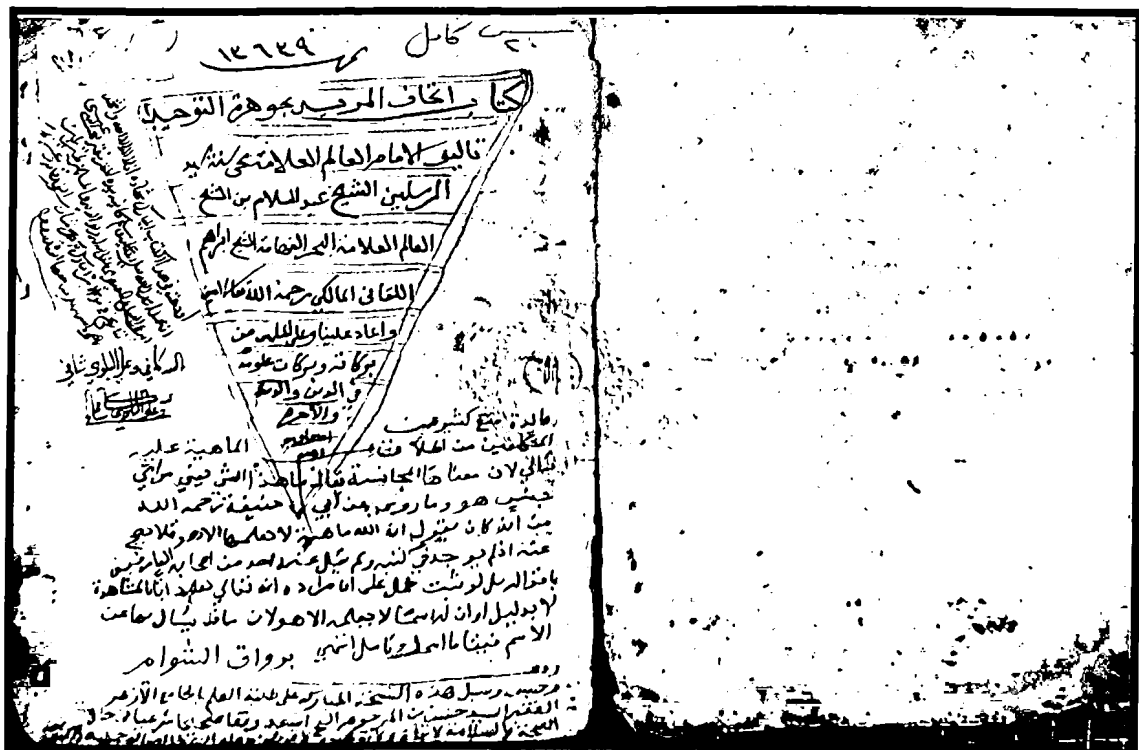
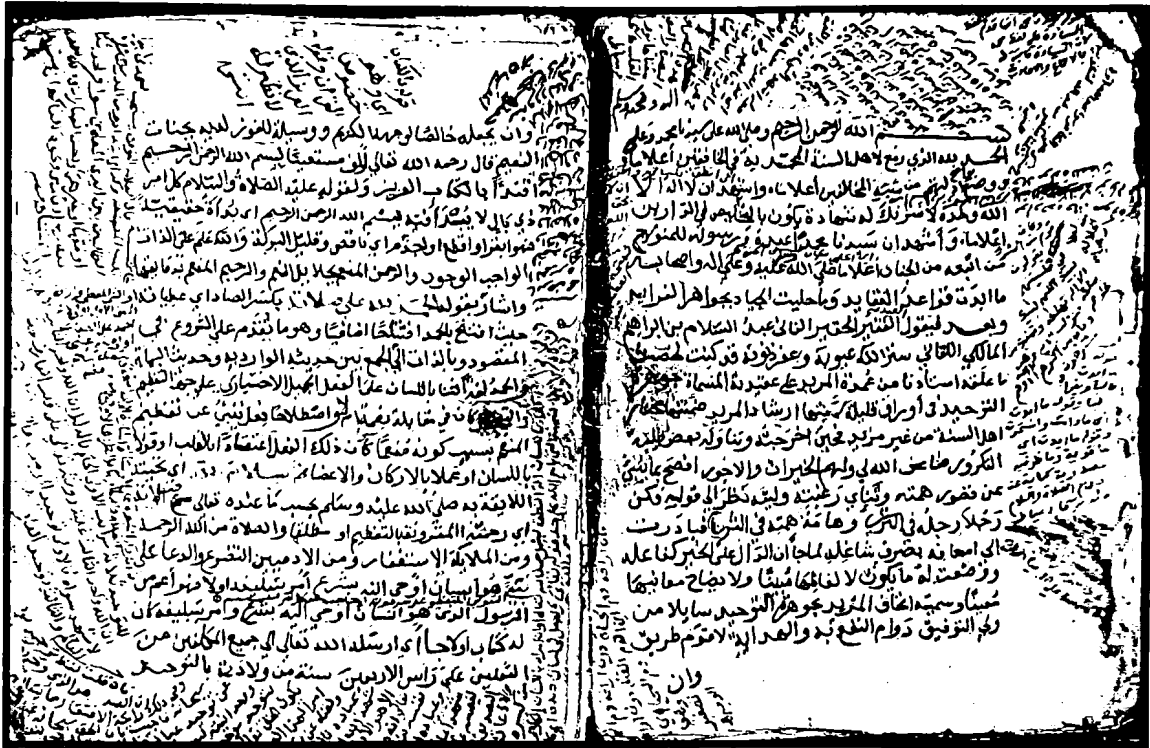
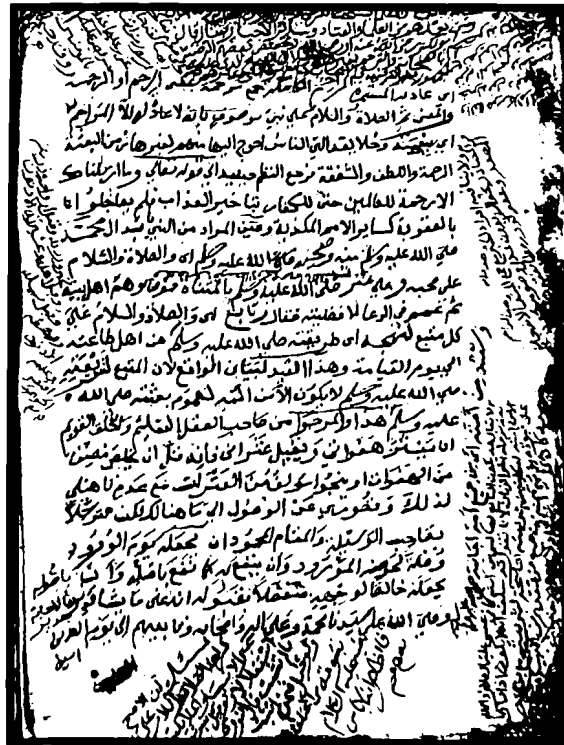
صورة طرة النسخة الأولى (أ)

صورة لوحة بداية الشرح، النسخة (أ)

صورة آخر لوحة من النسخة الأولى (أ) ويظهر فيها تحديد سنة النسخ الذي جزمنا بخطئه

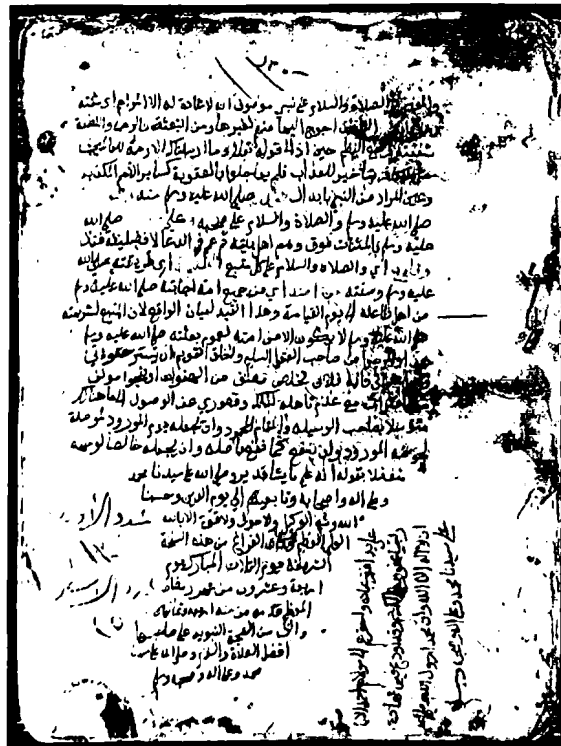
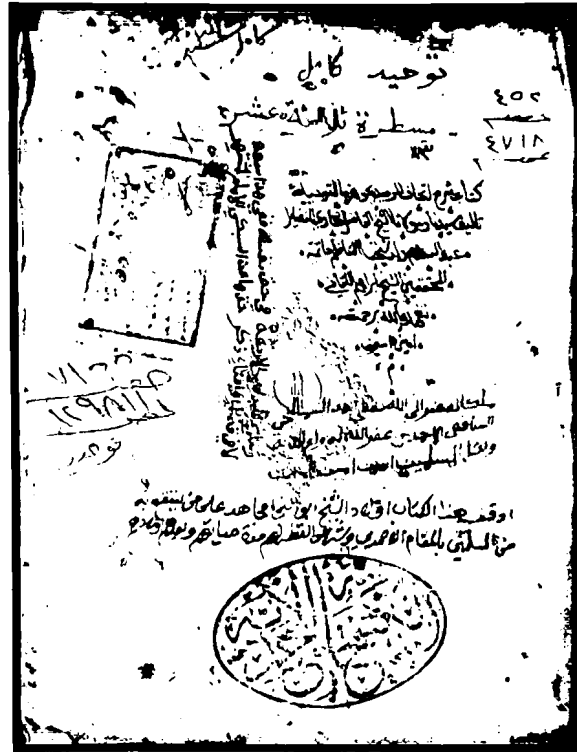
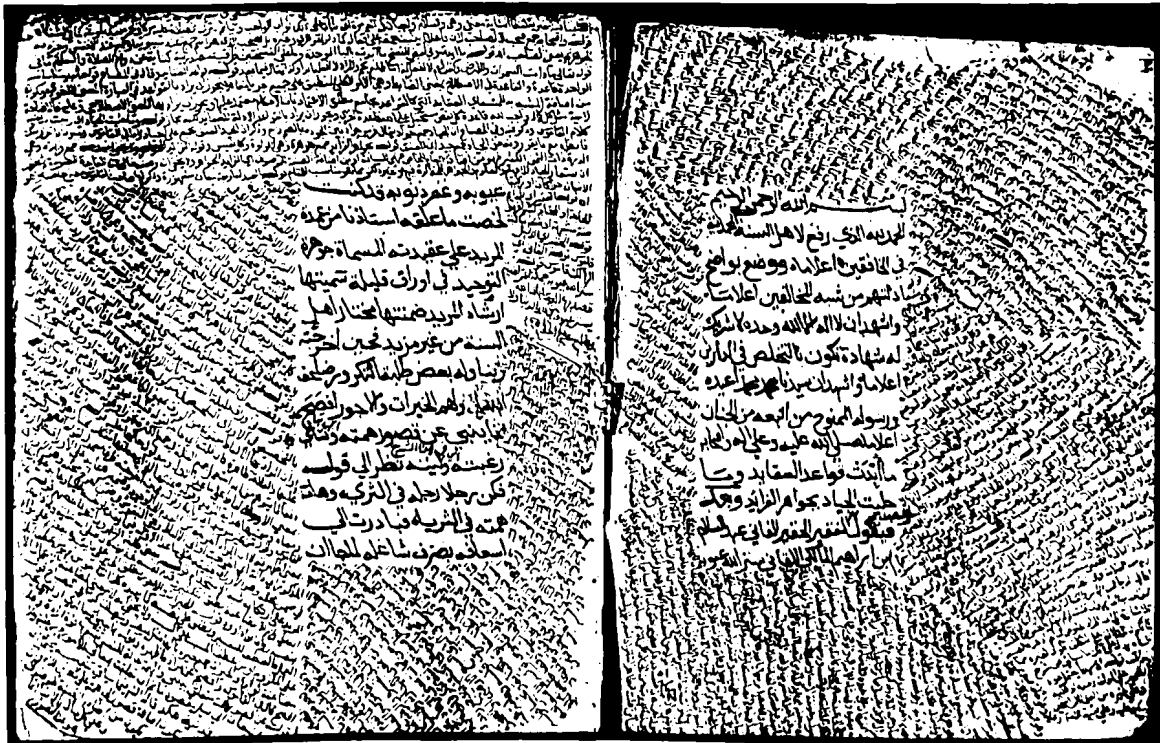
صورة بداية الشرح ـ النسخة الثانية (ب)

صورة اللوحة الأخيرة ـ النسخة الثانية (ب)

صورة اللوحة الأولى ـ النسخة الثالثة (ج)

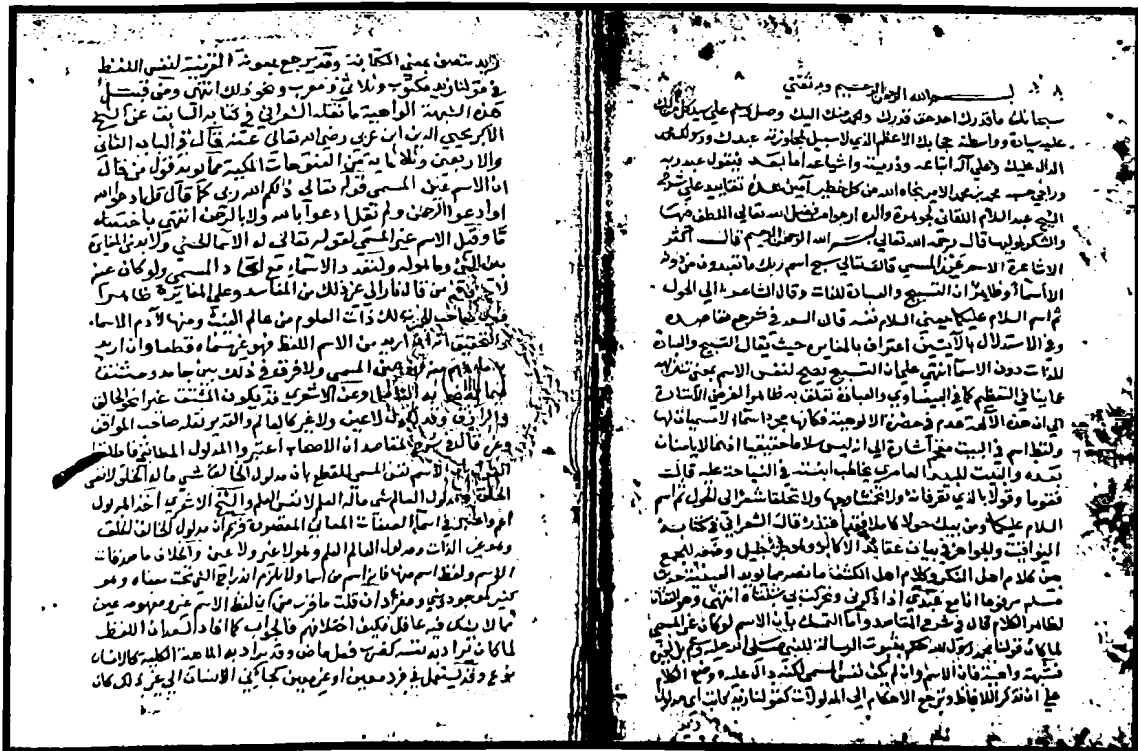
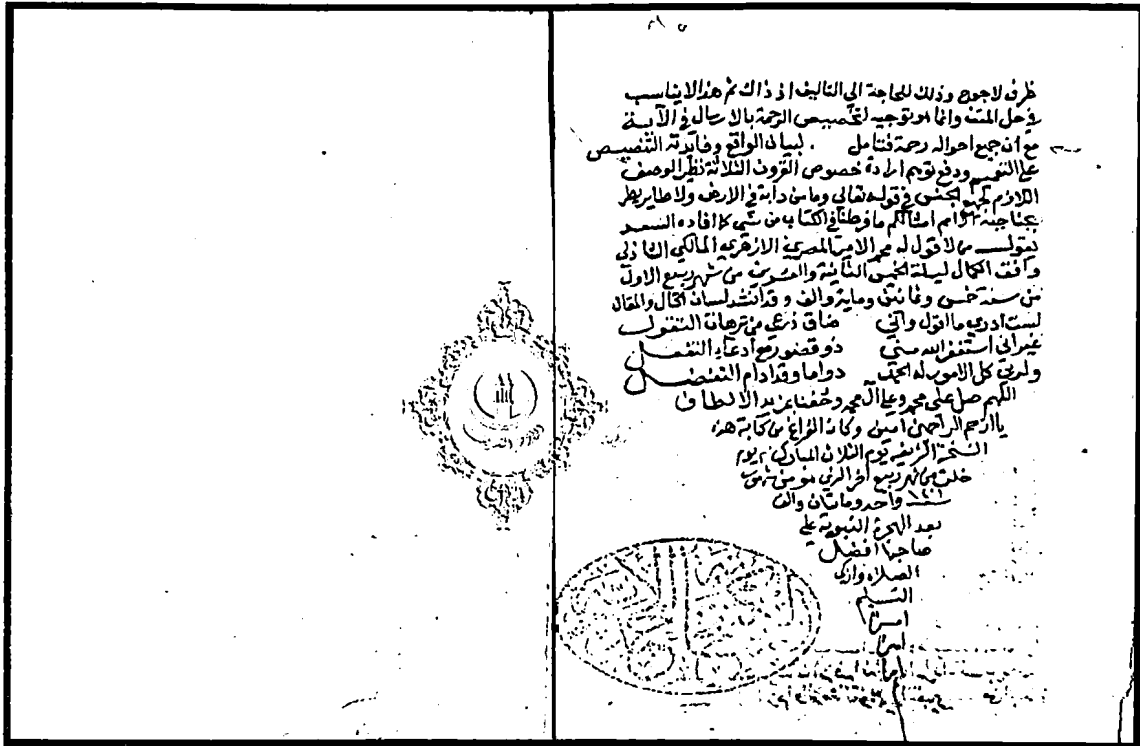
صورة اللوحة الأخيرة ـ النسخة الثالثة (ج)

صورة طرة النسخة الرابعة (د)

صورة بداية الشرح ـ النسخة الرابعة (د)

صورة الورقة الأخيرة ـ النسخة الرابعة (د)

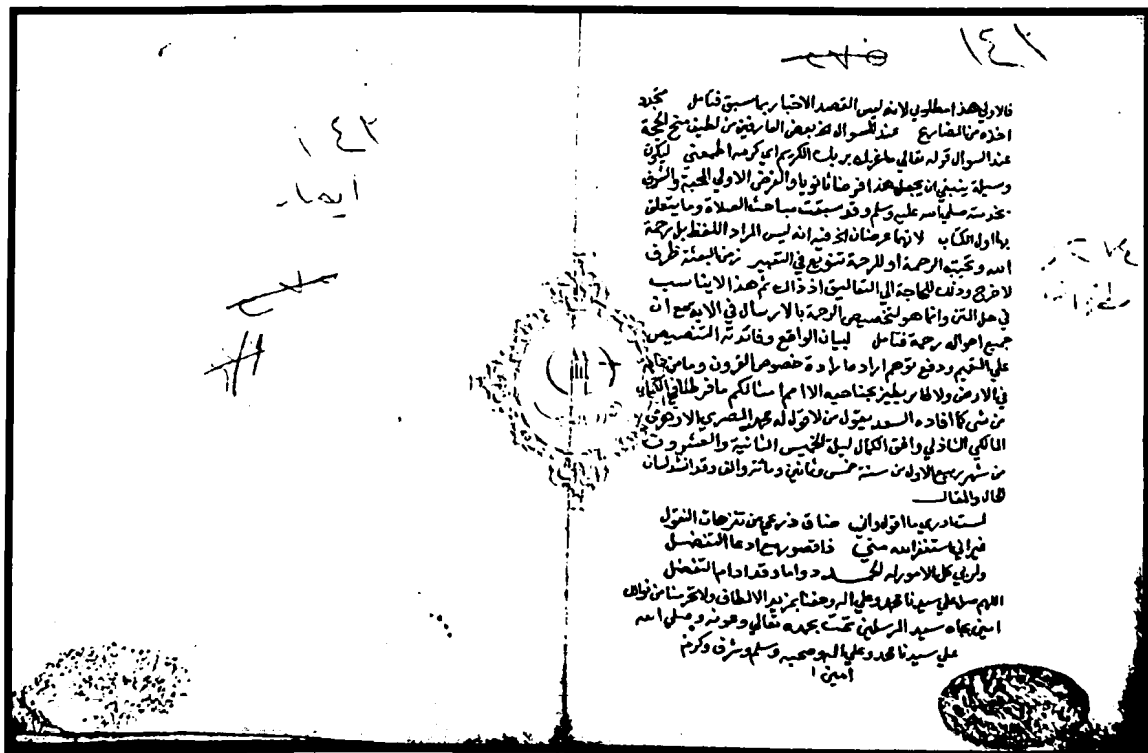
صورة بداية الشرح ـ النسخة الخامسة (هـ)

صورة الورقة الأخيرة ـ النسخة الخامسة (هـ)

صورة طرة النسخة السادسة (و)

صورة بداية الشرح ـ النسخة السادسة (و)

صورة الورقة الأخيرة ـ النسخة السادسة (و)

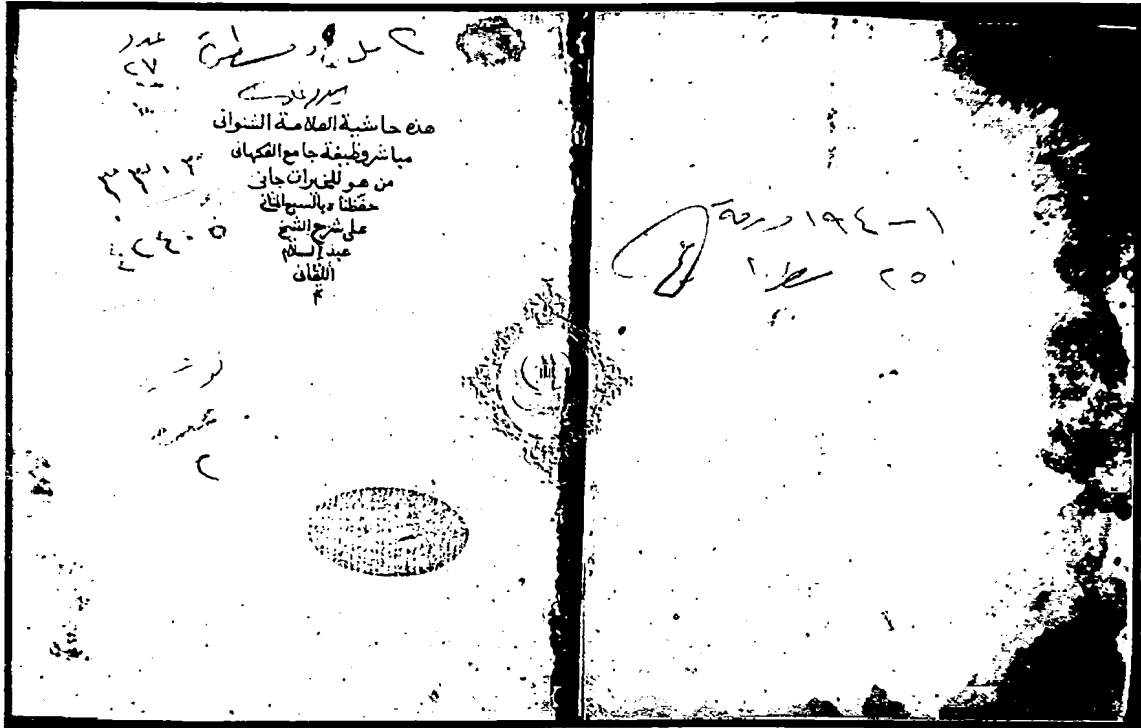
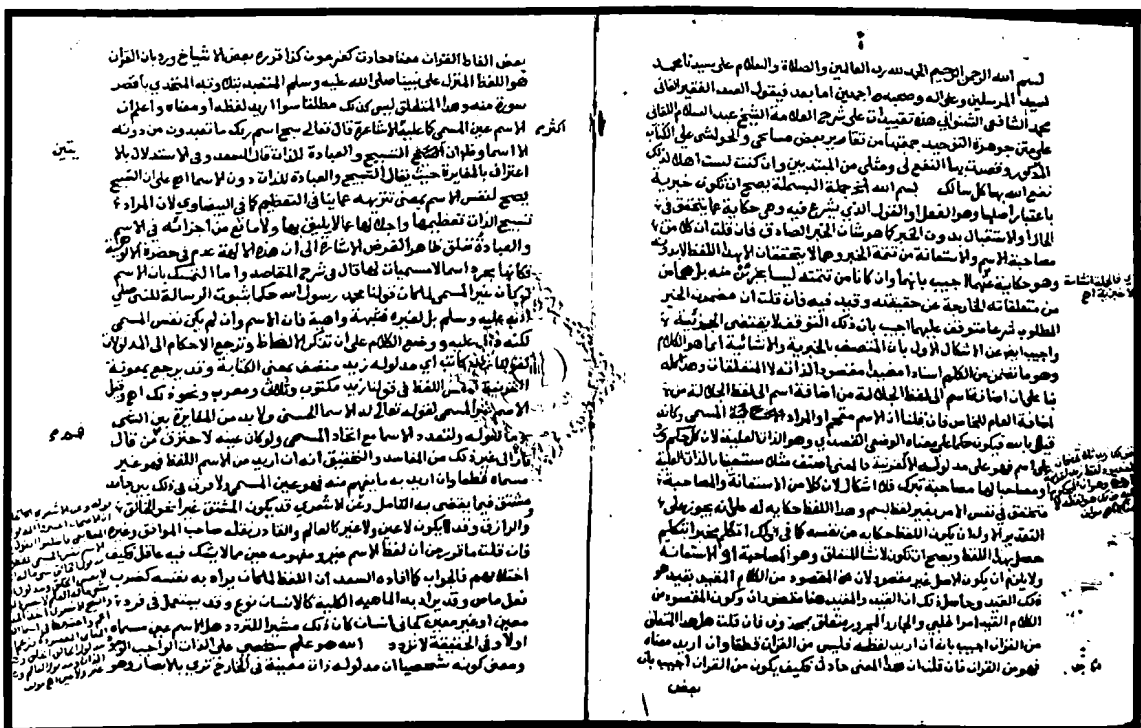
٣ ـ صور مخطوطات «حاشية العلامة الأمير الكبير» المُستعان بها في اختيار الحواشي.

صورة طرة النسخة الأولى

صورة لوحة بداية النسخة الأولى

صورة آخر لوحة من النسخة الأولى

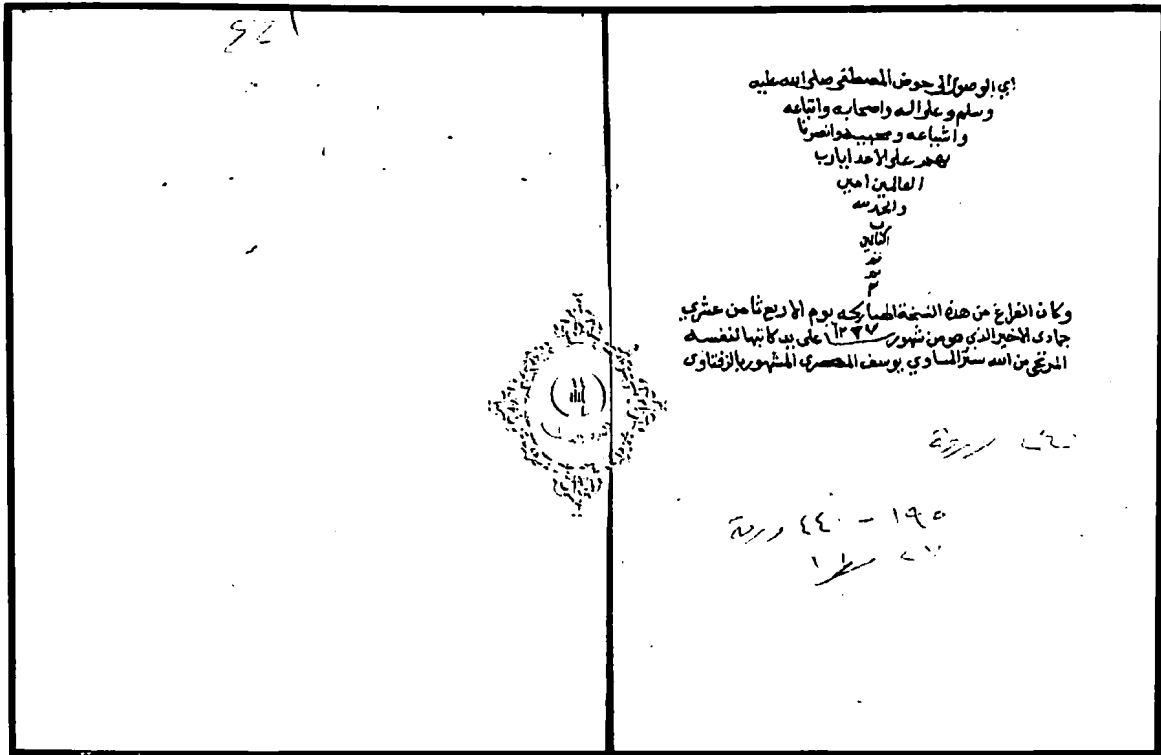
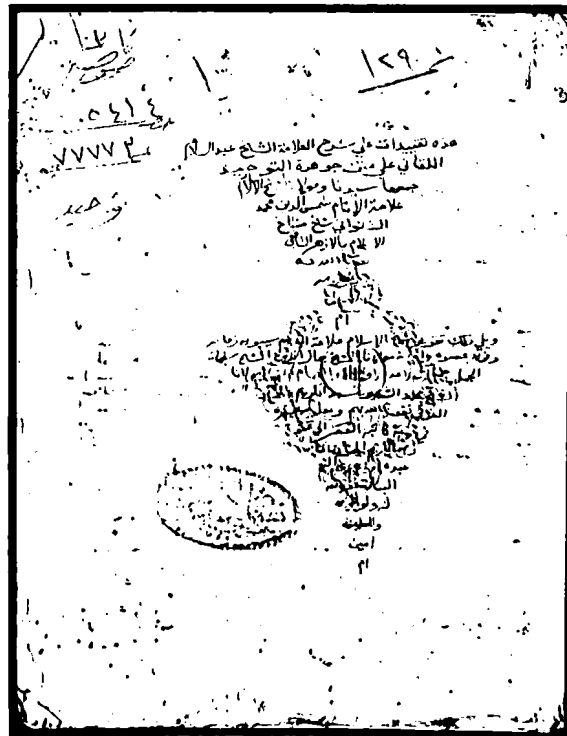
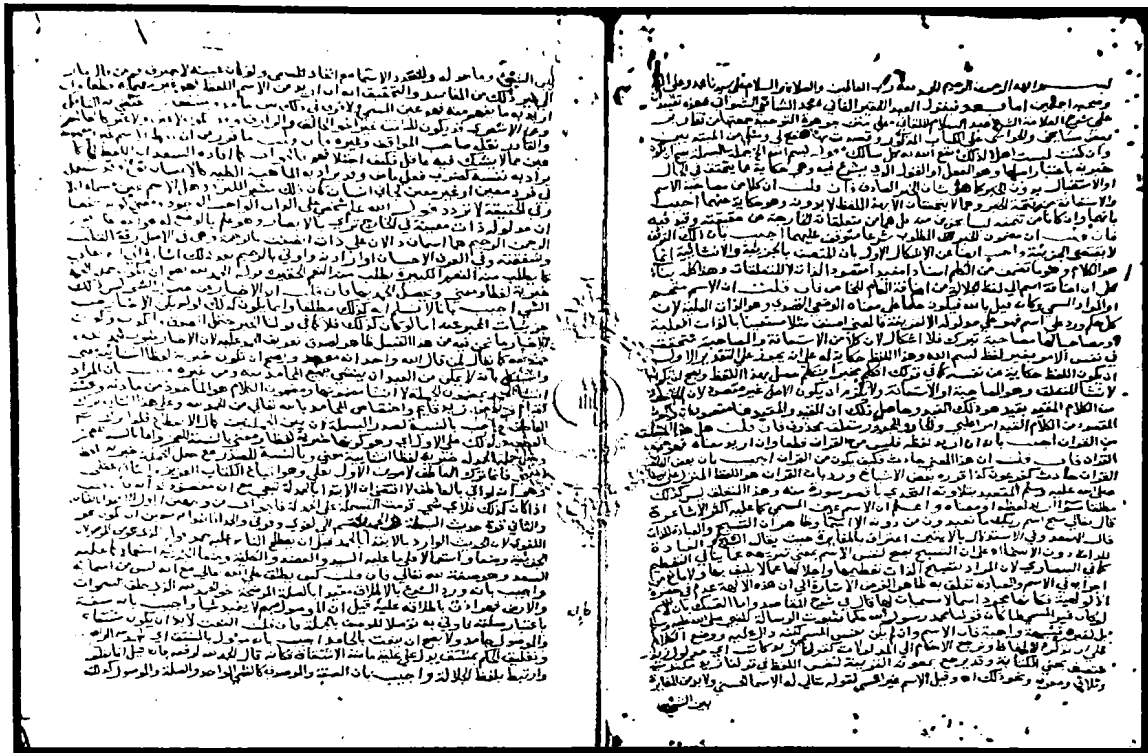
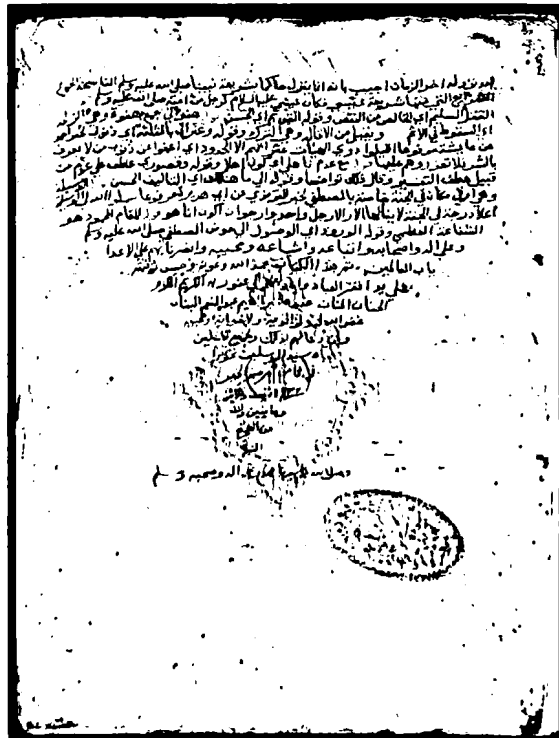
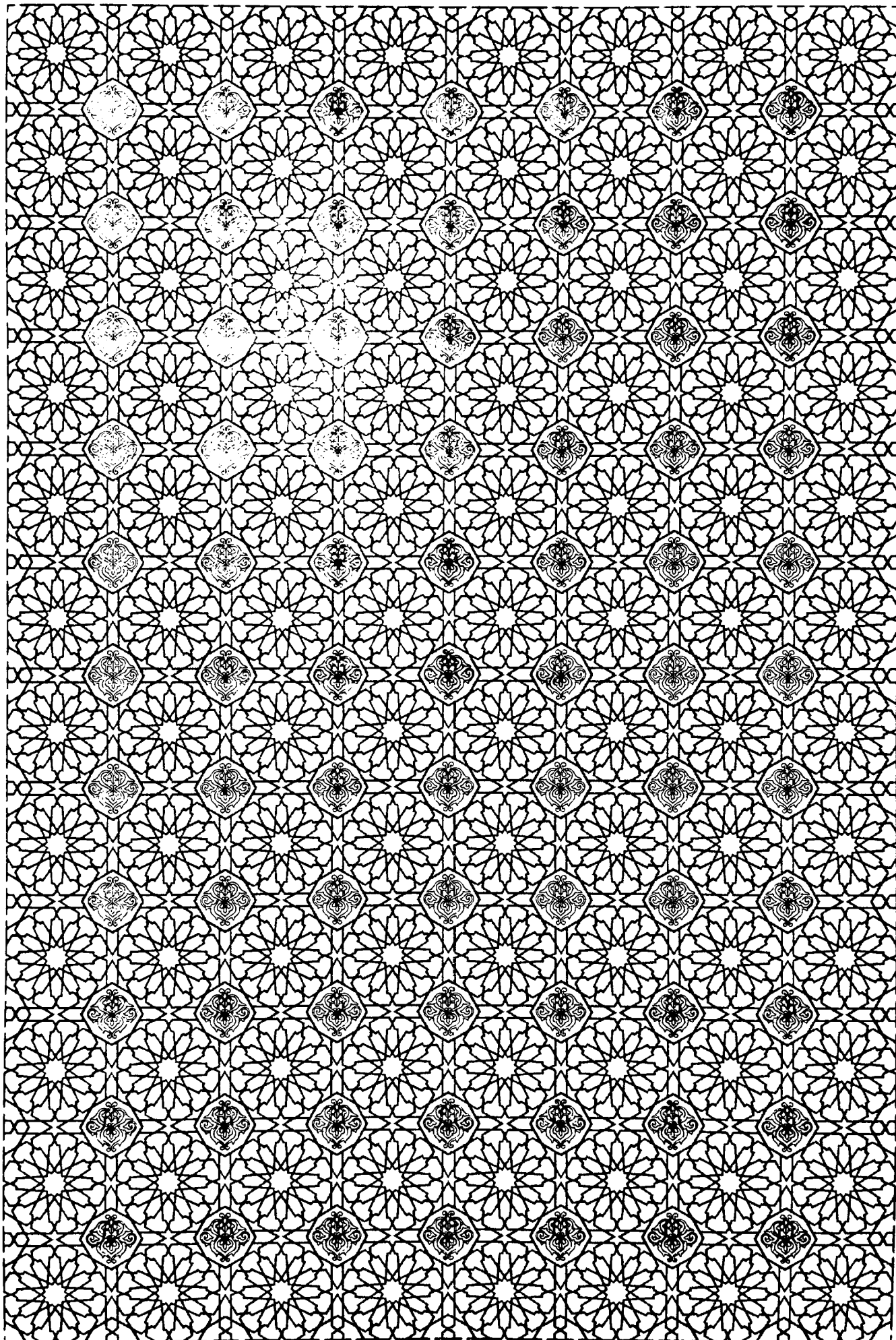
صورة لوحة بداية النسخة الثانية

صورة اللوحة رقم ٣٤ من النسخة الثانية

صورة آخر لوحة من النسخة الثانية ـ ويظهر فيها سنة النسخ (١٢٠١ هـ)

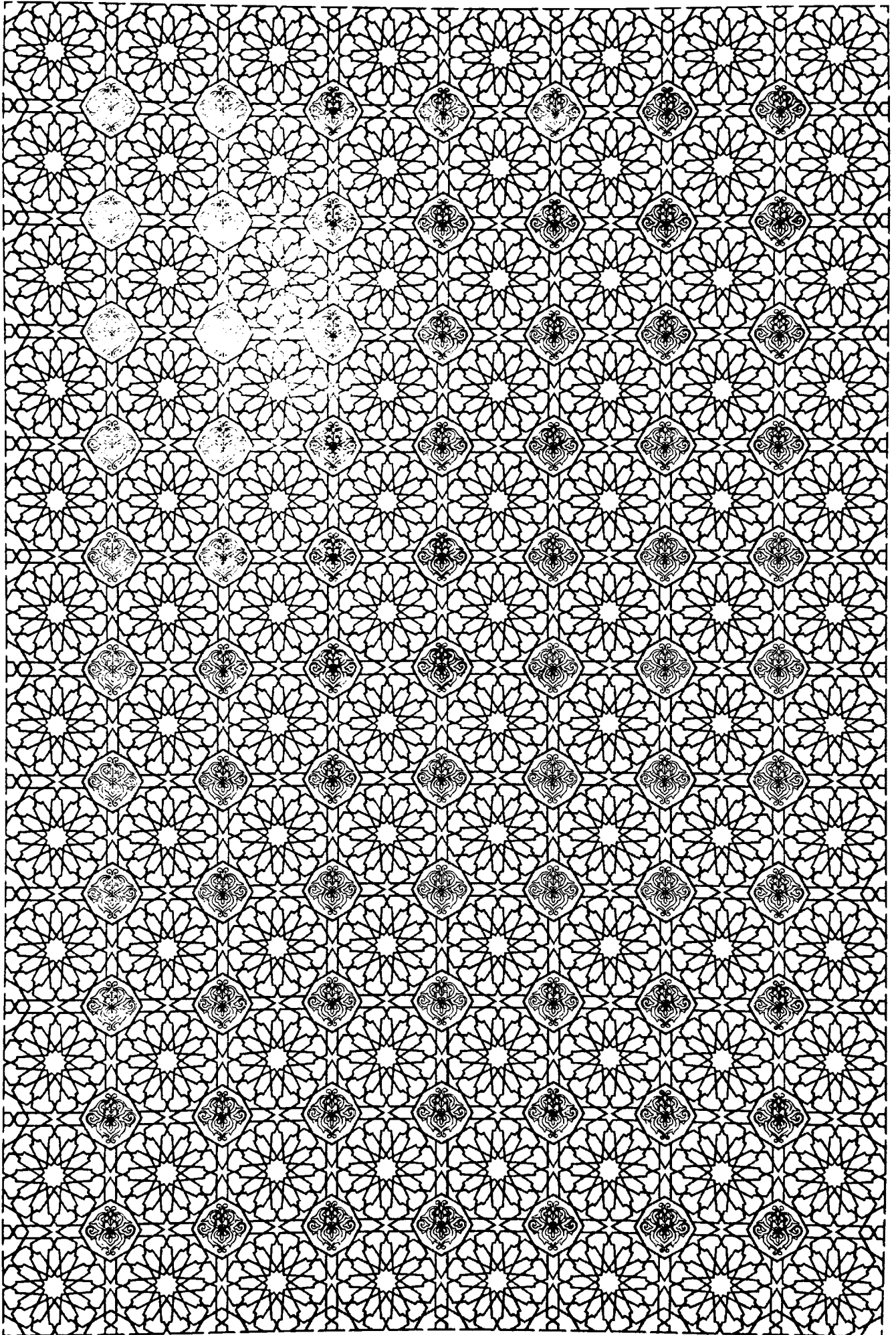
٤ ـ صور مخطوطات حاشية شيخ الأزهر الشنواني:

هذه حاشية العلامة الشنواني
مباشر وظيفة جامع الفكهاني
من هو للخيرات جاني
حفظنا وبالسبع المثاني
على شرح الشيخ
عبد السلام
اللقاني

صورة طرة النسخة الأولى

صورة لوحة من بداية النسخة الأولى

إلى الوصول إلى حوض المصطفى صلى الله عليه
وسلم وعلى آله وأصحابه وأتباعه
وأشياعه وحزبه وانصرنا
بهم على الأعدا يا رب
العالمين آمين
والحمد لله

وكان الفراغ من هذه النسخة المباركة يوم الأربع ثامن عشري
جمادى الأخير الذي هو من شهور سنة ١٣٢٧ على يد كاتبها لنفسه
المرتجي من الله ستر المساوي يوسف المصري المشهور بالزفتاوي

صورة آخر لوحة من النسخة الأولى

صورة طرة النسخة الثانية

صورة اللوحة الثانية من النسخة الثانية

صورة الورقة الأخيرة من النسخة الثانية

نَصُّ نَظْمِ

جَوْهَرَةِ التَّوْحِيد

للعلامة إبراهيم اللقاني

بسم الله الرحمن الرحيم

١ -	الحَمْدُ لله عَلى صِلَاتِهِ	ثُمَّ سَلامُ اللهِ مَعْ صَلَاتِهِ	١٠٠
٢ -	عَلَى نَبيٍّ جَاءَ بِالتَّوْحِيدِ	وَقَدْ خَلا الدِّينُ عَنِ التَّوْحِيدِ	١٠٤
٣ -	فَأَرْشَدَ الخَلْقَ لِدِينِ الحقِّ	بِسَيْفِهِ وَهَدْيِهِ لِلْحقِّ	١٠٩
٤ -	مُحَمَّدِ الْعَاقِبْ لرُسْلِ رَبِّهِ	وآلِهِ وصَحْبِهِ وَحِزْبِهِ	١١٣
٥ -	وبَعْدُ فالعِلْمُ بأصلِ الدِّينِ	مُحَتَّمٌ يَحْتَاجُ لِلتَّبْيِينِ	١١٩
٦ -	لكنْ مِن التَّطْويلِ كَلَّتِ الهِمَمْ	فَصَارَ فِيْهِ الِاخْتِصَارُ مُلْتَزَمْ	١٣٠
٧ -	وَهذِهِ أُرْجُوزَةٌ لَقَّبْتُها	جَوْهَرَةَ التَّوْحِيْدِ قَدْ هذَّبتهُا	١٣١
٨ -	واللهَ أرْجُو في القَبُول نَافِعًا	بها مُرِيْدًا في الثَّوَابِ طَامِعًا	١٣٤
٩ -	فكُلُّ مَنْ كُلِّفَ شَرْعًا وَجَبا	عَلَيْه أَنْ يَعْرِفَ مَا قَدْ وَجَبا	١٣٧
١٠ -	لِلهِ والْجَائِزَ والمُمْتَنِعَا	ومِثْلَ ذا لِرُسْلِهِ فاستمِعا	١٣٧
١١ -	إذْ كُلُّ مَنْ قَلَّدَ في التَّوْحِيدِ	إيمَانُهُ لمْ يَخْلُ مِنْ تَرْدِيدِ	١٤٨
١٢ -	فَفِيهِ بَعْضُ القَوْم يَحْكي الخُلْفا	وبَعْضُهُمْ حقَّق فِيْهِ الكَشْفَا	١٥٠
١٣ -	فَقَالَ إنْ يَجْزِمْ بقَوْلِ الغَيرِ	كَفَى وَإلَّا لَمْ يَزَلْ في الضَّيْرِ	١٦٠
١٤ -	واجْزِمْ بَأَنَّ أَوَّلًا مِمَّا يَجِبْ	مَعْرِفَةٌ وفيْهِ خُلْفٌ مُنْتَصِبْ	١٦٢

١٥ - فانْظُرْ إلى نَفْسِكَ ثُمَّ انْتَقِلِ … لِلعَالَمِ العُلْوِيِّ ثمَّ السُّفْلِي ١٦٧

١٦ - تَجِدْ بِهِ صُنْعًا بَدِيعَ الحِكَمِ … لَكِنْ بهِ قَامَ دَلِيلُ العَدَمِ ١٧٣

١٧ - وكُلُّ ما جَازَ عَلَيْهِ العَدَمُ … عَلَيهِ قَطْعًا يَسْتَحِيْلُ القِدَمُ ١٧٤

١٨ - وفُسِّرَ الإيمانُ بالتَّصديقِ … والنُّطقُ فيهِ الخلفُ بالتَّحْقِيقِ ١٧٥

١٩ - فَقِيْلَ شَرطٌ كالعَمَلْ وقيْل بلْ … شَطْرٌ والإِسلامَ اشْرَحَنَّ بالعَمَلْ ١٨٤

٢٠ - مِثَالُ هذا الحجُّ والصَّلاةُ … كذا الصِّيَامُ فَادْرِ والزَّكَاةُ ١٩٠

٢١ - وُرجِّحتْ زِيَادةُ الإيمانِ … بما تزيدُ طاعةُ الإنسانِ ١٩٨

٢٢ - ونَقْصُهُ بِنَقْصِهَا وَقِيْلَ لا … وَقِيْلَ لا خُلْفَ كذَا قَدْ نُقِلا ١٩٨

٢٣ - فَواجِبٌ لهُ الوجودُ والقِدَمُ … كَذَا بَقَاءٌ لا يُشَابُ بالعَدَمُ ٢١١

٢٤ - وأنَّهُ لِمَا يَنالُ العَدمُ … مخالفٌ بُرهانُ هَذا القِدَمُ ٢٢٣

٢٥ - قيامُهُ بالنَّفسِ وَحدانيَّهْ … مُنزَّهًا أَوصَافُهُ سَنِيَّهْ ٢٢٦

٢٦ - عَنْ ضِدٍّ أوْ شِبْهٍ شَرِيكٍ مُطْلَقَا … وَوَالِدٍ كَذَا الوَلَدْ والأصْدِقَا ٢٣٢

٢٧ - وَقُدْرَةٌ إرَادَةٌ وَغَايَرتْ … أَمْرًا وَعِلمًا والرِّضَا كما ثَبَتْ ٢٣٦

٢٨ - وَعِلْمُهُ ولا يُقالُ مُكْتَسَبْ … فاتْبَعْ سَبِيلَ الحقِّ واطْرَحِ الرِّيَبْ ٢٤٥

٢٩ - حياتُهُ كَذا الْكَلامُ السَّمْعُ … ثُمَّ البَصَرْ بِذي أَتَانَا السَّمْعُ ٢٥٣

٣٠ - فَهلْ له إدراكٌ أوْ لا خُلْفُ … وعندَ قومٍ صحَّ فيه الوَقْفُ ٢٦٩

٣١ - حَيٌّ عَلِيمٌ قادرٌ مُريدُ … سَمِعْ بَصِيرٌ ما يَشَا يُرِيدُ ٢٧٥

٣٢ - مُـتَكَلِّمٌ ثُـمَّ صِـفَاتُ الـذَّاتِ ‌ ‌ ‌ لَيْسَـــتْ بغَيْرٍ أو بِعَيْنِ الـذَّاتِ ٢٧٨

٣٣ - فَقُـدْرَةٌ بِـمُـمْكِـنٍ تـعلَّـقَـتْ ‌ ‌ ‌ بِلا تَنَـاهِي مـا بِـهِ تعلَّـقَـتْ ٢٨٧

٣٤ - وَوَحْدَةً أَوْجِبْ لَها وَمِثْلُ ذيْ ‌ ‌ ‌ إرَادَةٌ والـعِـلْـمُ لـكِـنْ عَـمَّ ذِيْ ٢٩٠

٣٥ - وعَمَّ أَيْضًــــا واجِبًـا والمُمْتَنِعْ ‌ ‌ ‌ ومِـثْـلُ ذَا كـلامُـهُ فَـلْـنَـتَّـبِـع ٢٩٢

٣٦ - وكـلُّ موجودٍ أَنِطْ للسَّـــمعِ بِـهْ ‌ ‌ ‌ كَذَا البَصَــرْ إِدْرَاكُهُ إِنْ قيـلَ بِـهْ ٢٩٦

٣٧ - وَغَيْرُ عِلْمٍ هـذِهِ كَمَـا ثَبَـتْ ‌ ‌ ‌ ثـمَّ الحَيَـاةُ مـا بِشَـيْ تَعَلَّقَـتْ ٢٩٨

٣٨ - وَعِنْـدَنَـا أَسـمـاؤُهُ العَظِيْمَـهْ ‌ ‌ ‌ كَـذَا صِـفَـاتُ ذاتِـهِ قَـدِيمَـهْ ٢٩٩

٣٩ - واخِتْيـرَ أَنَّ اسْـماهُ تَوْقِيفِيَّـةْ ‌ ‌ ‌ كذَا الصِّـفاتُ فاحفَظِ السَّـمْعِيَّهْ ٣٠٤

٤٠ - وكُـلُّ نَـصٍّ أوهَـمَ التَّشْـبِيها ‌ ‌ ‌ أَوِّلْـهُ أَو فَـوِّضْ ورُمْ تَـنْـزِيـهَـا ٣٠٧

٤١ - ونـزِّه الـقـرآنَ أيْ كـلَامـهْ ‌ ‌ ‌ عنِ الحُدوْثِ واحْـذَرِ انتِقـامَـهْ ٣١٤

٤٢ - فـكـلُّ نصٍّ لِـلْـحُـدُوثِ دَلَّا ‌ ‌ ‌ احْمِلْ علىَ اللَّفْظِ الَّذِي قَدْ دَلَّا ٣١٦

٤٣ - وَيستحِيلُ ضِـدُّ ذي الصِّفاتِ ‌ ‌ ‌ في حَقّـهِ كـالكوْنِ في الجِهـاتِ ٣١٨

٤٤ - وجـائزٌ فـي حقّـه مـا أمْكَنَـا ‌ ‌ ‌ إيجـادًا اِعْـدَامًـا كَرَزْقِـهِ الغِنَى ٣٢٣

٤٥ - فَخَـالِقٌ لِعَبْـدِهِ وَمَـا عَـمِـلْ ‌ ‌ ‌ مُـوَفِّـقٌ لِـمَـنْ أَرَادَ أَنْ يَصِــــلْ ٣٢٤

٤٦ - وَخَـاذِلٌ لِـمَـنْ أرادَ بُـعْـدَهُ ‌ ‌ ‌ وَمُـنْـجِـزٌ لِـمَـنْ أَرادَ وَعْـدَهُ ٣٣٢

٤٧ - فوزُ السَّـعِيدِ عنْدَهُ في الأزَلِ ‌ ‌ ‌ كَـذا الشَّـقِيُّ ثُمّ لمْ يَنتِقـلِ ٣٣٧

٤٨ - وَعِنْدَنَـا لِلْعَبْدِ كَسْــبٌ كُلِّفَـا ‌ ‌ ‌ بِـهِ وَلَكِـنْ لمْ يؤَثِّرْ فَـاعْـرِفَـا ٣٤١

٤٩ - فَلَيْسَ مَجْبورًا ولا اخْتِيَارَا	وَلَيْسَ كُلًّا يَفْعَلُ اختِيارَا	٣٤٨
٥٠ - فإنْ يُثِبْنَا فَبِمَحْضِ الفَضْلِ	وإنْ يُعَذِّبْ فَبِمَحْضِ العَدْلِ	٣٥٠
٥١ - وَقولُهُمْ إنَّ الصَّلاحَ واجِبُ	عليه زُورٌ مَا عَلَيْهِ واجِبُ	٣٥٢
٥٢ - أَلَمْ يَرَوْا إيْلَامهُ الأطْفالَا	وَشِبْهَها فَحاذِرِ المِحَالَا	٣٥٨
٥٣ - وجَائزٌ عليه خَلْقُ الشَّرِّ	والخيرِ كالإسلامِ وجَهْلِ الكُفرِ	٣٥٨
٥٤ - وَوَاجِبٌ إيمانُنَا بالقَدَرِ	وَبالقَضَا كَمَا أَتَى في الخَبَرِ	٣٦١
٥٥ - وَمِنْهُ أنْ يُنْظَرَ بالأبْصَارِ	لكِنْ بِلَا كَيْفٍ ولا انْحِصَارِ	٣٦٧
٥٦ - لِلْمُؤْمِنِينَ إذْ بِجائِزٍ عُلِّقَتْ	هَذا ولِلْمُخْتَارِ دُنْيَا ثَبتَتْ	٣٧٦
٥٧ - وَمِنْهُ إرْسَالُ جَميعِ الرُّسْلِ	فَلَا وُجُوبَ بَلْ بِمَحْضِ الفَضْلِ	٣٨٧
٥٨ - لَكِنْ بذا إيمَانُنَا قَدْ وَجَبا	فَدَعْ هَوىَ قَوْمٍ بِهِمْ قَدْ لَعِبَا	٣٩١
٥٩ - وَواجِبٌ في حَقِّهِمْ الامَانَهْ	وَصِدْقُهُمْ وَضِفْ لَهَا الفَطَانَهْ	٣٩٢
٦٠ - وَمِثْلُ ذا تَبْلِيغُهُمْ لما أَتوا	وَيَسْتَحِيلُ ضِدُّها كَما رَوَوْا	٣٩٥
٦١ - وَجَائِزٌ فِي حَقِّهِمْ كَالأَكْلِ	وكَالجِماعِ لِلنِّسا في الحِلِّ	٤٠٠
٦٢ - وجَامِعُ مَعْنى الَّذِي تَقَرَّرَا	شَهادتَا الإسْلامِ فاطْرَحِ المِرَا	٤٠١
٦٣ - وَلَمْ تَكُنْ نُبُوَّةٌ مُكْتَسَبَهْ	وَلَوْ رَقَى في الخيرِ أَعْلَى عَقَبَهْ	٤٠٤
٦٤ - بَلْ ذَاكَ فَضْلُ اللهِ يؤتيهِ لِمَنْ	يَشَاءُ جَلَّ اللهُ واهِبُ المِنَنْ	٤٠٦
٦٥ - وَأَفْضَلُ الخَلْقِ عَلَى الإطْلَاقِ	نَبِيُّنَا فَمِلْ عَنِ الشِّقَاقِ	٤٠٩

٦٦ - والأَنْبِيَا يَلُونَـهُ فِي الفَضْـلِ … وَبَعْـدَهُمْ ملائِكَـهْ ذِي الفَضْـلِ | ٤٠٩

٦٧ - هذا وَقَوْم فَصَّلُوا إذ فَضَّلُوا … وَبَعْضُ كُلٍّ بَعْضَهُ قَدْ يَفْضُلُ | ٤١٣

٦٨ - بالمُعْجِزَاتِ أُيِّدُوا تَكَرُّمَا … وَعِصْمَةَ البَارِي لِكُلٍّ حَتِّما | ٤١٥

٦٩ - وخُصَّ خيرُ الخلق أنْ قد تَمَّمَا … بِهِ الجميعَ ربُّنا وعمَّما | ٤١٨

٧٠ - بِعثَتُهُ فشرعُهُ لا يُنْسَخُ … بغيره حتَّى الزَّمانُ يُنْسَخُ | ٤١٨

٧١ - وَنَسْخُهُ لِشَرْعِ غَيْرِهِ وَقَعْ … حَتْمًا أَذلَّ اللهُ مَنْ لَهُ مَنَعْ | ٤٢٥

٧٢ - ونَسْخَ بعضِ شرعِهِ بالبعض … أَجِزْ وَمَا فِي ذَا لَهُ مِنْ غَضٍّ | ٤٢٦

٧٣ - ومعجزاتُه كثيرةٌ غُرَرْ … منها كلامُ اللهِ مُعْجِزُ البَشَرْ | ٤٣٠

٧٤ - واجزِمْ بمعراجِ النَّبيِّ كما رَوَوْا … وبرِّئَنْ لعائشهْ ممَّا رَمَوا | ٤٣٥

٧٥ - وصَحْبُهُ خيرُ القُرونِ فَاسْتَمِعْ … فَتَابِعِيْ فتابعٌ لِمَنْ تَبِعْ | ٤٣٨

٧٦ - وخيرُهم من وُلِّيَ الخِلافَهْ … وأَمْرُهم في الفَضْلِ كالخِلافَهْ | ٤٤١

٧٧ - يَليهمُ قومٌ كِرَامٌ بَرَرَهْ … عِدَّتُهُم سِتٌّ تمامُ العَشَرَهْ | ٤٤٤

٧٨ - فأهلُ بَدْرٍ العَظِيمِ الشَّانِ … فأهلُ أُحْدٍ فَبَيْعَةِ الرِّضْوانِ | ٤٤٥

٧٩ - والسَّابقون فَضلُهُم نصًّا عُرِف … هذا وفي تَعْيِينِهِمْ قدِ اختُلِفْ | ٤٤٧

٨٠ - وأوِّلِ التَّشَاجُرَ الَّذِي وَرَدْ … إنْ خُضْتَ فيه واجْتَنِبْ داءَ الحَسَدْ | ٤٥٢

٨١ - ومالكٌ وسَائرُ الأئِمَّهْ … كذا أَبُو القَاسِمْ هُداةُ الأُمَّهْ | ٤٥٤

٨٢ - فواجبٌ تَقليدُ حَبْرٍ مِنهُمُ … كَذَا حَكَى القَوْمُ بِلَفْظٍ يُفْهَمُ | ٤٥٧

٨٣ - وَأَثْبِتَنْ لِلأَوْلِيَا الْكَرَامَهْ ... وَمَنْ نَفَاهَا انْبِذَنْ كَلامَهْ | ٤٥٩

٨٤ - وَعِنْدَنَا أَنَّ الدُّعَاءَ يَنْفَعُ ... كما مِنَ القُرْآنِ وَعْدًا يُسْمَعُ | ٤٦٣

٨٥ - بِكُلِّ عَبْدٍ حافظونَ وُكِّلُوا ... وكاتِبونَ خِيرَةٌ لَنْ يُهْمِلُوا | ٤٦٦

٨٦ - مِنْ أَمْرِهِ شَيْئًا فَعَلْ وَلَوْ ذَهِلْ ... حَتَّى الأنِينَ في المرَضْ كما نُقِلْ | ٤٦٦

٨٧ - فَحَاسِبِ النَّفْسَ وقَلِّلْ الامَلَا ... فرُبَّ مَنْ جَدَّ لِأَمْرٍ وَصَلا | ٤٧٥

٨٨ - وَوَاجِبٌ إيمانُنَا بالموتِ ... ويَقْبِضُ الرُّوْحَ رَسُولُ الموتِ | ٤٧٦

٨٩ - ومَيِّتٌ بِعُمْرِهِ مَنْ يُقْتَلُ ... وغيرُ هذا باطِلٌ لا يُقْبَلُ | ٤٧٩

٩٠ - وفي فَنَا النَّفْسِ لَدَى النَّفْخِ اخْتُلِفْ ... واستظْهَرَ السُّبكيْ بَقَاهَا اللَّذْ عُرِفْ | ٤٨٢

٩١ - عَجْبُ الذَّنْبْ كالرُّوحِ لكنْ صَحَّحَا ... المُزَنيُّ لِلْبِلَى وَوَضَّحَا | ٤٨٤

٩٢ - وكُلُّ شَيءٍ هالكٌ قدْ خَصَّصوا ... عُمُومَهُ فَاطْلُبْ لِمَا قَدْ لَخَّصُوا | ٤٨٧

٩٣ - ولا نَخُضْ في الرُّوحِ إذْ ما وَرَدَا ... نَصٌّ عَنِ الشَّارِعِ لَكِنْ وُجِدَا | ٤٨٨

٩٤ - لمالكٍ هِيْ صُورَةٌ كالجسدِ ... فَحَسْبُكَ النَّصُّ بهذا السَّنَدِ | ٤٨٨

٩٥ - والعقْلُ كالرُّوحِ وَلكنْ قَرَّرُوا ... فيهِ خِلافًا فانْظُرَنْ ما فَسَّرُوا | ٤٩٤

٩٦ - سُؤَالُنا ثُمَّ عَذَابُ القَبرِ ... نَعِيمُهُ واجِبْ كَبَعْثِ الحَشْرِ | ٤٩٧

٩٧ - وَقُلْ يُعَادُ الجِسْمُ بالتَّحْقِيقِ ... عَنْ عَدَمٍ وَقِيلَ عَن تَفْرِيقِ | ٥٠٩

٩٨ - مَحْضَينِ لكنْ ذا الخلافُ خُصَّا ... بالأَنْبِيَا وَمَنْ عَلَيْهِمْ نُصَّا | ٥٠٩

٩٩ - وفي إعادةِ العَرَضْ قولانِ ... ورُجِّحَتْ إعادةُ الأَعْيَانِ | ٥١١

١٠٠ - وفي الزَّمَنْ قولانِ والحِسَابُ	حَقٌّ وما في حقٍّ ارْتِيَابُ	٥١٤
١٠١ - فالسَّيِّئاتُ عِنْدَهُ بالمثلِ	والحسناتُ ضُوعِفَتْ بالفَضْلِ	٥١٩
١٠٢ - وَباجْتِنَابٍ لِلْكبَائرْ تُغْفَرُ	صَغَائِرٌ وَجَا الوُضُو يُكَفِّرُ	٥٢١
١٠٣ - واليومُ الآخِرْ ثمَّ هَوْلُ الموقِفِ	حَقٌّ فَخَفِّفْ يا رحيمُ واسْعِفِ	٥٢٧
١٠٤ - وواجبٌ أَخْذُ العِبَادِ الصُّحُفَا	كما مِنَ القُرآن نَصًّا عُرِفَا	٥٢٩
١٠٥ - وَمِثْلُ هَذا الوَزْنُ والميزانُ	فَتُوْزَنُ الكُتْبُ أوِ الأعْيانُ	٥٣٣
١٠٦ - كذا الصِّراطُ فالعِبَادُ مُخْتلِفْ	مُرورُهُمْ، فسالِمٌ وَمُنْتَلِفْ	٥٣٧
١٠٧ - والعَرْشُ والكُرْسِيُّ ثُمَّ القَلَمُ	والكاتبونَ اللَّوحُ كُلٌّ حِكَمُ	٥٤٠
١٠٨ - لَا لِاحْتِيَاجٍ وَبِهَا الإِيمَانُ	يجبْ عَلَيكَ أيُّهَا الإنْسَانُ	٥٤٢
١٠٩ - والنَّارُ حقٌّ أُوجِدَتْ كالجنَّةِ	فَلَا تَمِلْ لِجَاحِدٍ ذي جِنَّةِ	٥٤٣
١١٠ - دارَا خُلُودٍ للسَّعيدِ والشَّقِيْ	مُعَذَّبٌ مُنَعَّمٌ مَهْمَا بَقِيْ	٥٤٦
١١١ - إيمانُنَا بحوضِ خَيرِ الرُّسْلِ	حَتْمٌ كَمَا قَدْ جَاءَنَا في النَّقْلِ	٥٤٨
١١٢ - يَنَالُ شُرْبًا منهُ أقوامٌ وَفَوا	بعهدِهِم وَقُلْ يُذَادُ مَنْ طَغَوا	٥٥٠
١١٣ - وَوَاجِبٌ شَفَاعَةُ المُشَفَّعِ	مُحَمَّدٍ مُقَدَّمًا لا تَمْنَعِ	٥٥١
١١٤ - وغيْرُهُ من مُرْتَضَى الأخْيَارِ	يَشْفَعْ كما قَدْ جاءَ في الأخْبارِ	٥٥٤
١١٥ - إذْ جَائزٌ غُفْرانُ غيرِ الكُفْرِ	فلا نُكَفِّرْ مؤمنًا بالوِزْرِ	٥٥٥
١١٦ - وَمَنْ يَمُتْ ولم يَتُبْ مِنْ ذَنْبِهِ	فأمرُهُ مُفَوَّضٌ لِرَبِّهِ	٥٥٩

١١٧ - وَوَاجِبٌ تَعْذِيبُ بَعْضٍ ارْتَكَبْ كبيرةً ثُمَّ الخلودُ مُجْتَنَبْ ٥٦٠

١١٨ - وَصِفْ شَهِيدَ الحرْبِ بالحياةِ وَرِزْقِهِ مِنْ مُشْتَهى الجنَّاتِ ٥٦٣

١١٩ - والرِّزْقُ عِنْدَ القَوْمِ ما بِهِ انْتُفِعْ وقيلَ لا بلْ ما مُلِكْ وما اتُّبِعْ ٥٦٨

١٢٠ - فيرزُقُ الله الحلالَ فاعْلَمَا ويرزُقُ المكرُوهَ وَالمُحَرَّما ٥٦٩

١٢١ - في الاكتِسابِ والتَّوَكُّلِ اخْتُلِفْ والرَّاجِحُ التَّفْصِيلُ حَسْبَما عُرِفْ ٥٧٢

١٢٢ - وعندَنا الشَّيءُ هوَ الموجودُ وثابتٌ في الخارِجِ الموجودُ ٥٧٥

١٢٣ - وجودُ شَيءٍ عينُهُ والجَوهَرُ الفردُ حادثْ عندنا لا يُنْكَرُ ٥٧٩

١٢٤ - ثمَّ الذُّنُوبُ عندَنَا قِسْمَانِ صغيرةٌ كبيرةٌ فالثَّاني ٥٨٢

١٢٥ - منه المتابُ واجبٌ في الحالِ ولا انتقاضَ إنْ يَعُدْ للحالِ ٥٨٢

١٢٦ - لَكِنْ يجدِّدْ توبةً لما اقترفْ وفي القَبُولِ رأيهُمْ قَدِ اخْتَلَفْ ٥٩٠

١٢٧ - وَحِفْظُ دِينٍ ثمَّ نفسٍ مالْ نسبْ ومثلُهَا عَقْلٌ وَعِرْضٌ قدْ وجبْ ٥٩٢

١٢٨ - وَمَنْ لمعلومٍ ضرورةً جَحَدْ مِنْ ديننا يُقْتَلُ كُفْرًا ليسَ حدْ ٥٩٧

١٢٩ - ومثلُ هذا مَنْ نَفَى لِمُجْمعِ أو استباحَ كالزِّنا فلتَسْمَعِ ٥٩٧

١٣٠ - وواجبٌ نَصْبُ إمامٍ عدلِ بالشَّرعِ فاعلمْ لا بحكمِ العقلِ ٦٠٠

١٣١ - فليسَ رُكْنًا يُعْتَقَدْ في الدِّينِ ولا تزغْ عنْ أمرِهِ المبينِ ٦٠٤

١٣٢ - إلا بِكُفْرٍ فانْبِذَنَّ عَهْدَهُ فالله يَكْفينا أذاهُ وَحْدَهُ ٦٠٥

١٣٣ - بغيرِ هذا لا يباحُ صَرْفُهُ وليسَ يُعْزَلَ انْ يَزُولَ وصفُهُ ٦٠٦

١٣٤ - وَأْمُـرْ بعـرفٍ واجتنـبْ نميمـهْ	وغِـيـبَـةً وَخَصْـلَـةً ذَمِـيمَـهْ	٦٠٧
١٣٥ - كالعُجْبِ والكِبْرِ وداءِ الحَسَـدِ	وَكَـالمِرَاءِ والجَـدَلْ فَـاعْـتَمِـدِ	٦١٥
١٣٦ - وكُنْ كَمَـا كـانَ خيـارُ الخلقِ	حَلِيفَ حِلْمٍ تـابعًـا للـحقِّ	٦٢٣
١٣٧ - فَكُلُّ خيرٍ في اتِّبَاعِ من سَلَفْ	وكلُّ شَـرٍّ فِي ابْتِدَاعِ مَنْ خَلَفْ	٦٢٥
١٣٨ - وكـلُّ هـديٍ للنَّبِيِّ قـدْ رَجَحْ	فما أبيحَ افْعَلْ وَدَعْ ما لم يُبَحْ	٦٢٧
١٣٩ - فتابعِ الصَّـالِح ممَّنْ سَـلَفَا	وجـانِـبِ البـدعـةَ ممَّنْ خَلَفـا	٦٢٨
١٤٠ - هَـذَا وَأَرْجُو الله في الإِخْلَاصِ	من الرِّيـاءِ ثـمَّ في الـخَلاصِ	٦٢٩
١٤١ - من الرَّجيمِ ثُمَّ نَفْسِـي والهَوَى	فمنْ يَمِـلْ لـهؤلاء قـدْ غوى	٦٣٣
١٤٢ - هَـذا وَأَرْجُـو الله أن يمنَحَنَـا	عنـدَ السُّـؤَالِ مُطْلَقَـا حُجَّتَنـا	٦٣٥
١٤٣ - ثمَّ الصَّـلاةُ والسَّـلامُ الدَّائمُ	عـلى نَـبِـيٍّ دأبُـهُ الـمراحـمُ	٦٣٦
١٤٤ - محمَّـدٍ وَصَـحْبـه وعِتْرَتِـهْ	وتـابـعٍ لـنـهـجـه مـن أُمَّـتِـهْ	٦٣٧

تمّت الجوهرة المباركة

إتحاف المريد بجوهرة التوحيد

لابن الناظم العلامة عبد السلام بن إبراهيم اللقاني المالكي

(٩٧١ - ١٠٧٨هـ)

ومعه

حاشية النظام الفريد

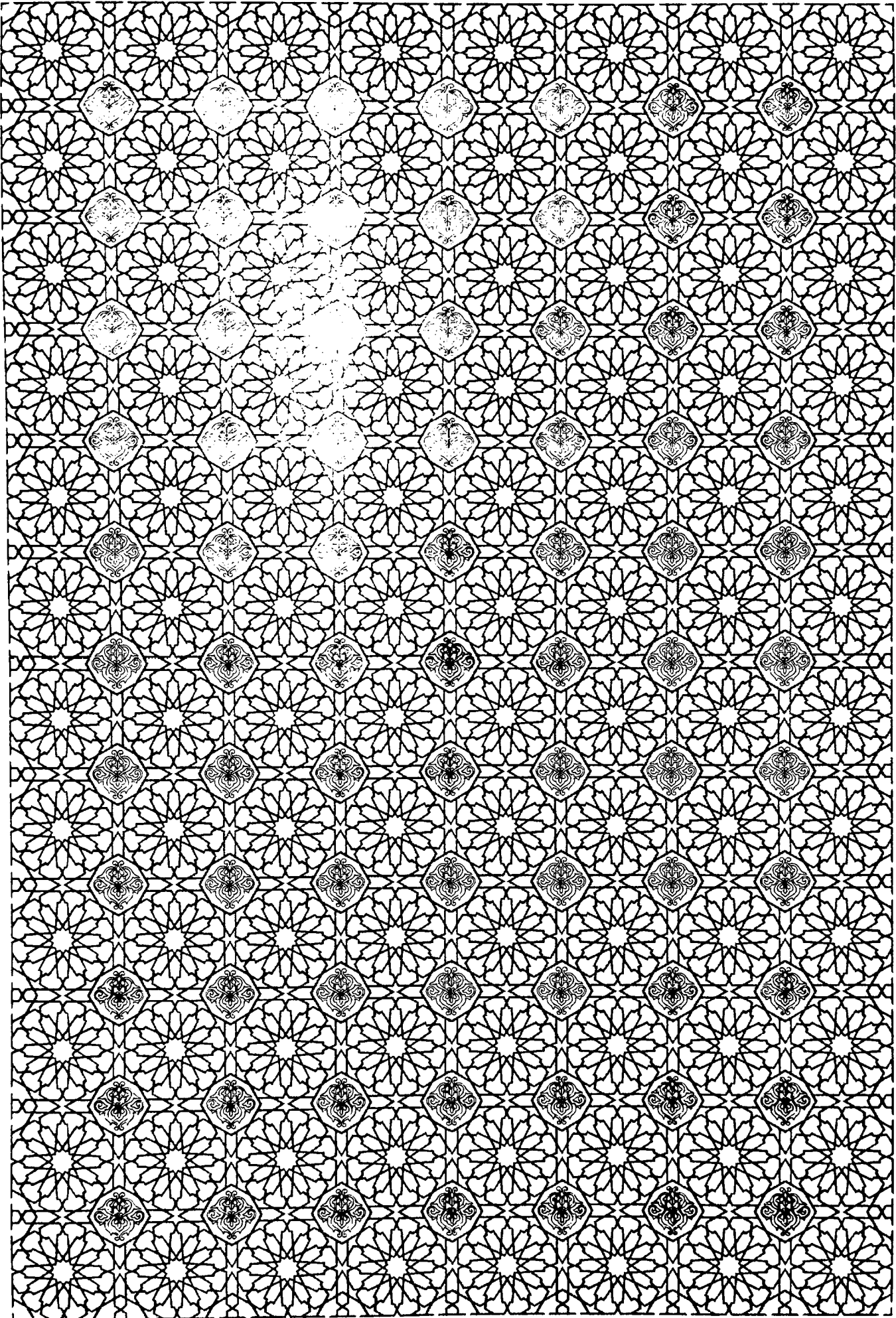
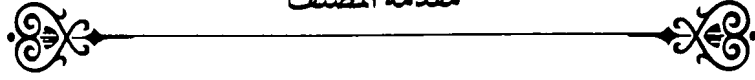
للشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد

(ت ١٣٩٢هـ)

وحواشٍ مختارة من حاشيتي العلامتين الأمير والشنواني

حققه وضبط حواشيه وعلق عليه

محمد سيد بن يحيى الداغستاني

أستاذ بجامعة الإمام أبي الحسن الأشعري الإسلامية بداغستان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله الذي رفع لأَهل السُّنَّة[1] المحمَّدية في الخَافقَين أَعلامًا[2]،

(١) قوله: **(لأهل السنة)** أي: أصحاب طريقة النبي ﷺ، وهم الذين اتبعوه ولم يُحدثوا ما يخالفه، وخرجتْ فِرق الضلال، **والمراد بأهل السنة**: ما يشمل الأشاعرة والماتريدية؛ وإن كانت المقدمة موضوعة على مُختار الأولى، وفي ذكره لأهل السنة في المقدمة براعة استهلال، **والسُّنَّة**: طريقة محمد ﷺ، وكان كما في الحديث [صحيح مسلم ٧٤٦] «خُلقه القرآن» وهي التي كان عليها السلف الصالح استندتْ لكتابٍ أو حديثٍ؛ فليس المراد بها ما قابل الكتاب حتى يُحتاجَ لما نقله شيخنا العدويُّ عن المؤلف في حاشيته: مِن أنهم سُموا أهل سنةٍ ولم يسموا أهل كتاب مع استنادهم لِكلٍ لإيهام اليهود والنصارى؛ فإنهم اشتهروا بأهل الكتاب.
الأمير والشنواني.

(٢) وصفَ الشَّارحُ المحمودَ ﷻ بالموصول وصِلته؛ لأنَّه يريد الحمد الذي يقع مِن الحامد في مقابلة نعمة وصلتْ إليه من المحمود؛ لما قيل: إنَّ الحمد المُقيَّد خير من الحمد المطلق، ووجه ذلك: أنَّ الحامد حمدًا مقيدًا يُثاب على حمده هذا ثوابَ مَن فعلَ واجبًا، والحامدُ حمدًا مطلقًا يثاب ثوابَ مَن فعل مندوبًا، وإنَّما كان ذلك كذلك؛ لأنَّ الحمد المقيَّد شكرٌ للمُنعم على نعمته، وشكر المنعم واجب اتِّفاقًا، غير أن المعتزلة يقولون: أوجبه العقل. وهذا بناءً على ما ذهبوا إليه من التحسين والتقبيح العقليين، وأهل السُّنَّة والجماعة يقولون: أوجبه الشرع.

والمرادُ بالسُّنَّة: طريقة سيد الثَّقلين سيدنا محمد ﷺ، وطريقته: كلُّ ما جاء به القرآن الكريم؛ لما ورد في الحديث مِن أنَّه ﷺ: كان خُلُقه القرآن.

والخافقين في الأصل: المشرق والمغرب، والمراد بهما عموم الجهات، وتسمية هاتين الجهتين خافقين؛ لأنَّ الرِّياح تخفق فيهما: تضطرب ذاهبة وجائية، فهو مجازٌ عقلي بإسناد الفعل إلى مكان حصوله.

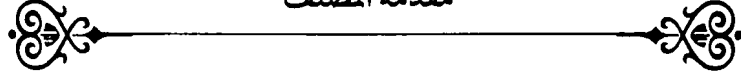
والأعلام: جمع عَلَم ـ بفتح العين المهملة واللَّام جميعًا ـ وهو في هذه الفقرة بمعنى الرَّاية، وقد جرت العادة بألا تُنصبَ الرَّاياتُ إلَّا فوق رؤوس عُظماء النَّاس؛ فهذه الفقرة كنايةٌ عن ثبوت صفة الرِّفعة وعِظم الشَّأن لأهل السُّنَّة المحمديَّة. **محي**.

ووَضع بواضِح أدلَّتهم مِن شُبه المخالفين أعلامًا[١]، وأشهد أنْ لا إله إلَّا الله وحده لا شريك له، شهادةً تكون بالتَّخلص في الدَّارين إعلامًا[٢]، وأشهد أنَّ سيِّدنا محمَّدًا عبده ورسوله الممنوح مَن اتبعهُ مِن الجِنَان أَعلامًا[٣] صلَّى الله وسلَّم عليه وعلى آله وأصحابه ما أُيِّدتْ قواعدُ العقائد[٤]، وما حُلِّيت الِجيادُ

(١) الشُّبَه ـ بضم الشِّين المعجمة وفتح الباء الموحَّدة ـ جمع شُبهة، وهي ما يعرض للنَّاظر في أمر من الأمور، ولم يصل إلى درجة العلم واليقين، وهي في الأصل مأخوذةٌ **إما** من المُشابهة بمعنى المُماثلة، لأنَّها ـ بحسب الظَّاهر ـ تشبه الدَّليل الصحيح، وإن كانت عند التَّحقيق زائفة غير رائجة، **وإمَّا** من الاشتباه بمعنى الالتباس؛ لأنَّها تُوقع مَنْ عَرضتْ له في الالتباس واختلاطِ الصَّحيح بالفاسد في نظره.
والأعلام: جمع علم، وهو في هذه الفقرة بمعنى الجبل، وفي قوله: **(رفع)** و**(وضع)** طِباق، وفي قوله: **(أهل السُّنَّة)** مع قوله: **(المخالفين)** وقوله: **(واضح أدلتهم)** مع قوله: **(شبه)**: شبه الطباق، وفي قوله: **(أعلاما)** في الفقرة الأولى مع قوله: **(أعلامًا)** في الثانية جِناسٌ تام. **محي**.

(٢) **الإعلام** في هذه الفقرة بكسر الهمزة أوَّله، وهو مصدر أعلم، وفيه مع ما قابله جناسٌ مُحرَّف، **والضَّابط فيه**: أن يتَّفق اللَّفظان في الحروف ويختلفا في المعنى والضَّبط، ومثاله: (جبة البُرد جنة البَرد) فالبرد الأول بضم الباء، والثاني بفتحها. **محي**.

(٣) **الأعلام** هنا بمعنى الرُّتَب العالية، وجوَّز الأميرُ ﷺ أن تكون (أعلامًا) مؤلفة من كلمتين: إحداهما (أعلا)، وهي أفعل التَّفضيل، والثَّانية (ما)، وهي كافة، أو بمعنى درجة، ومراده بأنَّها بمعنى درجة؛ أنَّها نكرةٌ بمعنى شَيء، والمراد بها درجة، وكأنَّه قال «أعلى درجة»، وعلى كلِّ حالٍ فالممنوح نعتٌ لمحمَّد، و(مَن) اسم موصول نائب فاعله، فهو نعتٌ سببيٌّ، و(أعلامًا) مفعول ثانٍ للممنوح. **محي**.

(٤) (ما) في قوله: (ما أُيدت) مصدريَّةٌ ظرفيَّةٌ، وكأنَّه قال: مُدةَ تأييد قواعد العقائد، وقد شُبهت العقائد بقصور ذات قواعد تشبيهًا مضمرًا في النَّفس، ثمَّ حذفَ المشبَّه به ورمز إليه بشيءٍ من لوازمه، وعلى هذا تكون القواعد جمع قاعدة بمعنى الأساس الذي يعمل لإرْسَاءِ غيره عليه، وتكون إضافة القواعد إلى العقائد بيانيَّة: أي قواعد هي العقائد. **محي**.

بجواهر الفرائد[1].

وبعــد:

فيقولُ العبد الفقير الحقير[2] الفاني[3]، عبدُ السَّلام بن إبراهيم المالكيُّ[4] اللَّقانيّ، سَتر الله عيوبَه، وغفرَ ذنوبَهُ:

قدْ كنتُ لخَّصتُ[5] ما علَّقه أستاذُنا[6] مِن «عُمْدَةِ المُرِيدِ» على عقيدته

(١) **الجياد**: جمع جِيدٍ، ونظيره ذئب وذئابٌ، والجِيد: العُنُق، والإضافة في **(جواهر الفرائد)** مِنْ إضافة الموصوف إلى الصفة، نظيرَ قولهم: (مسجد الجامع)
والفرائد: جمع فَرِيدَةٍ، بمعنى: مُنفردةٍ، أو بمعنى: مُفردة، سُمِّيت بذلك لأنَّها تَنفرد عن غيرها، أو لأنَّ العالِم بها يُفردها عن غيرها من الجواهر لحُسنها ونَفاستها. **محي**.

(٢) **قوله: (الفقير)** أصل الفقر مِن كسر فقار ظهره، والمراد به هنا: كثير الاحتياج إلى عفو الله ورحمته، أو الدائم الحاجة لذلك. **وقوله: (الحقير)** أي: الذليل، لكونه طالبا مِن الله؛ وشأن الطالب أن يكون ذليلا، وهو تصريح بما علم التزاما، فإن قلت: قد ورد: «ليس منا مَن لم يتعاظم بالعِلم» فالجواب: أن معنى الحديث: ليس منا مَن لم يعتقد أن الله عظم نفسه بالعلم، وشكر هذه النعمة بالخضوع التام والتذلل لا بالافتخار والتكبر. **الشنواني**.

(٣) في نسخة (ب) بزيادة: الجاني.

(٤) **قوله: (المالكي)** أي: المتعبد على مذهب إمام دار الهجرة مالك بن أنس ﷺ، وهو بالرفع: صفة لعبد السلام، وبالجر: صفة لإبراهيم. **الشنواني**.

(٥) التلخيص: الاختصار وجمع زُبد المعاني.

(٦) **قوله: (أستاذنا)** أي: والِدُنا وشيخنا، ومعنى الأستاذ: الماهر العظيم، وهو بحسب الأصل، ثم صار حقيقة عرفية في مُفيد العلم وهو شيخ العلم، ومُصلح القلوب وهو شيخ الطريق، وأراد الشارح الأولَ، ولا مانع من إرادة الثاني أيضا لأن والده الشيخ إبراهيم كان من الواصلين ومن أهل الكشف.... فإن قلتَ: لِم عدل عن (والدنا) دون **(أستاذنا)**؟ قلتُ: لأن مقام المشيخة أعظم مِن مقام الوالدية؛ لأنَّ الشيخَ قد ربى الروح، والوالد قد ربى الجسم، والأول أعظم **الشنواني**.

المُسمَّاة «جَوْهَرة التَّوحِيد» في أوراقٍ قليلةٍ سمَّيتُها «إِرْشَادَ المُرِيد» ضمَّنتُها مُختارَ أهل السُّنَّة مِن غير مزيدٍ، فحينَ أَخرجتُه وتناوله بعض طلبة التُكْرُور[1]، ضاعفَ الله لي ولهم الخيرات والأجور، أفصَحَ بما يُنْبِئُ عن قُصور همَّتِه، وتَنَائي رغبته، ولَيْته[2] نظرَ إلى قوله:

فَكُنْ رَجُلًا رِجْلُـهُ فِي الثَّرَى وَهَـامَـةُ هِـمَّتِـه فِي الـثُّـرَيَّـا[3]

فبادرتُ إلى إسعَافِه بصَرْفِ شاغِله؛ لِما جاءَ[4]: «أنَّ الدَّال على الخير

(١) قوله: (التُكرور) بضم التاء الفوقية، اسم بلد بالمغرب، والمنسوب إليها: تُكروري، ثمَّ صارَ اسما للزاهد الأسود وإن لم يكن مِن أهل هذه البلدة، وخصهم بالذكر لأن هذا ما اتفق، لأنهم أقبلوا عليه واعتنوا بدرسه. **الأمير والشنواني**.

(٢) قوله: (وليته) هو طلبُ ما لا مطمع فيه، ومعلوم أن نظرهم في الماضي لا طمع فيه، فالمعنى: ليته تأمل قبل أن يُفصح بذلك، فلا يتكاسل عنه، بل يُقدم على ذلك الشرح الذي جمع زُبد المعاني، فلا يجدهم على ما وقع منهم. **الشنواني**.

(٣) هذا ثاني ثلاثة أبيات مِن بحر المُتقارب، وهاكها:

إذا أَظْمَأتْـك أَكُـفُّ اللِّئـام كَفَتْـكَ القَنَاعَـةُ شِـبعًا وَرِيَّـا

فَكُـن رَجُـلًا رِجْلُـه فـي الثَّـرَى وهَامَـةُ هِمَّتِـهِ فـي الثُّرَيَّـا

فَـإِنَّ إرَاقَـةَ مَـاءِ الحَيَـا ةِ دُونَ إراقَـةِ مـاءِ المُحَيَّـا

وأظمأتك: أعطشتْكَ، يعني إذا وجدتَ النَّاس قد ذهب خيرُهم، ولم يبقَ كريمٌ يُرتجىَ، فلا تقصد أحدًا منهم في طلب معروفٍ، والزَم القَناعَة عمَّا في أيديهم، والثَّرى ـ بفتح الثَّاء مقصورًا ـ التُّراب. والهامة في الأصل: الرَّأس، وإضافة الهَامة إلى الهِمة تخييلٌ، والثُّريَّا ـ بضم الثاء ـ عِدَّة نجوم متلاصقة في برج الثَّور، يريد أنَّه يجب عليك أن تترفع عن اللِّئام، وتَرْبَأ بنفسك عن أنْ تكون معهم، وماء الحياة: الدَّم، والمُحيَّا: الوجه. **محي**.

(٤) قوله: (لما جاء... الخ) علَّة لـ(بادرتُ) والخير: الاعتقادات الصحيحة، وقد دلَّ عليها بتأليفه، وفاعله: نفس الأشخاص المُعتقدين، أو الأئمة الذين أصلوا صحتها بالبراهين. **الأمير**.

كفاعله»[١]، ووضعتُ[٢] له ما يكون لألفاظها مُبيِّنًا، ولإيضاح معانيها مُعينًا، وسميتُه: «إِتْحَاف المُرِيدِ بجَوْهَرَةِ التَّوْحِيدِ»[٣]

سَائلًا مِن وَليِّ التَّوفِيق دَوامَ النَّفعِ بِه، والهِداية لِأَقْوم طريق، وأَنْ يجعلَه خالصًا لوجْهِه الكريم، ووسيلةً للفوز لديه بجِنان النَّعيم.

[الكلام في البسملة والحمدلة وما يتعلق بهما]

قال رحمه الله تعالى: أُؤلِّف مُستعينًا[٤] (بسم الله الرَّحمن الرَّحيم) اقتِداءً

---

(١) سنن الترمذي، باب ما جاء أنَّ الدال على الخير كفاعله، برقم: (٢٦٧٠) وصحيح ابن حبان، برقم: (٢٨٩).

(٢) **قوله: (ووضعتُ)** عطف على (بادرتُ) أي: صنفتُ. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (اتحاف المريد)** أي: تزيينه، وإتحاف: مصدر أتحف، والتحفة: البر واللطف، والجمعُ: تُحَفٌ، وهذا بالنظر للأصل، وإلا فهذه الألفاظ علم على الشرح، وجزءُ العَلَم لا معنى له. **الشنواني**.

(٤) أشار الشَّارحُ بقوله: **(أؤلِّف)** إلى مُتعلَّق الباء في البسملة، وبقوله: **(مستعينًا)** إلى معنى الباء، وفي كلِّ واحدٍ من الأمرين مَقالٌ واختلافٌ، ونحن نُجمله لك، فنقول: هذه الباء حرف من حروف المعاني؛ فلا بد من معرفة معناها، ولا بد لها من مُتعلق، فأمَّا معناها فقد اختلف العلماء فيه؛ فقيل: هي للمصاحَبة على وجه التَّبرُّك، وقيل: هي للاستعانة على وجه التَّبرُّك أيضًا، فأمَّا الذين ذهبوا أنَّها للمصاحَبة على وجه التَّبرُّك فإنَّما دعاهم إلى ذلك ادِّعاؤهم أنَّ الاستعانة إنَّما تكون بذات الله، لا باسمٍ من أسمائِه، وادِّعاؤهم أنَّ في جعل «الباء» للاستعانَة سوءَ أدبٍ؛ لأنَّ «باء الاستعانة» تدخل على الآلة كما في قولك: كتبت بالقلم، ويلزم على ذلك جعل اسمِ الله تعالى مقصودًا لغيره لا لذاتِه، والجواب عن ذلك: أمَّا عن الأوَّل: فإنَّه لا مانع من الاستعانة باسم الله تعالى كما يُستعان بذاتِه، وأمَّا عن الثَّاني فيقال: إنَّ معنى الاستعانة باسم الله تعالى أنَّ الأمر المشروع فيه لا يتمُّ على الوجه الأكمل إلَّا باسمه سبحانه، وكيف يكون في الاستعانة باسم الله تعالى سوءُ أدبٍ، وقد ورد في الحديث الأمرُ بالاستعانة به سبحانه، وذلك قوله ﷺ: «إذا استعنتَ فاستعن بالله»، وإذا عرفتَ هذا فلا تلتفت إلى=

بالكتاب العزيز(١)، ولقوله ﷺ: «كلُّ أَمرٍ ذِي بَالٍ لا يُبدأ فيه ببسم الله الرَّحمن

= ما قيل: إنَّ سوء الأدب مع هذا المعنى المقصود بالاستعانة لا يزال موجودًا.
وأمَّا مُتعلَّق الباء، فقد اختلفوا فيه أيضًا، هل يُقدَّر فعلًا أو اسمًا؟ وعلى كل واحد منهما هل يقدر متقدِّمًا أو متأخِّرًا؟ وعلى كلٍّ من هذه الأوجه هل يقدَّر عامًا كأبتدئ وابتدائي، أو يقدَّرُ من جنس المشروع فيه فيقال: أؤلف أو تأليفي، إذا كان المشروع فيه تأليفًا، وأشرب أو شُرْبي، إذا كنت شارِعًا في الشُّرب؟ وهلُمَّ جرًّا، والأصحُّ: أنَّه يقدَّر فعلًا؛ لأنَّ الأصل في العمل للأفعال، ويقدَّر متأخِّرًا، لكي لا يتقدَّم على اسم الله تعالى شيءٌ لا في اللَّفظ ولا في التَّقدير، ومن جِنس المشروع فيه، لأنَّ كلَّ شارعٍ في شيءٍ يجعل التَّسمية مبدأً لذلك الفعل، وفي هذا القدر كفاية. محي.

(١) ذكرَ الشَّارحُ سَبَبَيْن للابتداء باسم الله تعالى، **الأوَّل**: الاقتداء بالكتاب العزيز، والمراد به القرآن الكريم، وليس معنى ذلك أنَّ أول شيءٍ بُدئ بنزوله من القرآن الكريم هو البسملة؛ فإنَّ المعروفَ أنَّ أوَّل شيءٍ نزلَ به جبريل من القرآن الكريم هو قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ الآيات مِن أوَّل سورة العلق، وإنَّما المقصود أنَّ أوَّل القرآن الكريم في ترتيبه الذي أمر به الرَّسول صلوات الله وسلامه عليه بإرشادِ جبريلَ هو ذلك؛ فإنَّ المعلومَ أنَّ جبريل ﷺ كان يقول للنَّبيِّ ﷺ عَقِب نُزل شيءٍ مِن القرآن: موضع هذا في مكان كذا، بين كذا وكذا، وكان الرَّسول ﷺ يأمر أصحابه بذلك، وشيءٌ آخر يدلُّ على ذلك، وهو: أنَّ رسول الله ﷺ كان ينزل إليه جبريل في رمضانَ مِن كلِّ عام فيُدارسه القرآنَ، وكان رسولُ الله يدارس زيدًا بعد مدارسة جبريل؛ فثبت بهذا أنَّ القرآنَ الكريم كان مُرتَّبًا ترتيبًا توقيفيًّا غير ترتيبِ نزوله، وهو على الوجه الذي بلغنا متواترًا التواترَ الذي يفيدُ القطعَ، ثمَّ إن ابتداءَ القرآن بالبسملة لا يستلزم أنَّها جزءٌ منه، فإن الأكل وغيره من الأفعال تُبدأ بالبسملة، وليست هي جزءًا مِن شيءٍ منها، وفي هذه المسألة أقوال كثيرة ولكن أشهرها ثلاثة:
الأوَّل ـ وهو مذهب مالك ﷺ ـ أنها بعض آية من سورة النمل، لا غير.
والثَّاني ـ وهو مذهب الشَّافعيِّ ﷺ ـ أنَّها آية من سورة الفاتحة ومن كلِّ سورة من سور القرآن.
والثَّالث ـ وهو المعروف من مذهب الحنفيَّة ـ أنها آية مستقلَّة نزلت ليفصل بها بين السُّور، وليست آية من الفاتحة بخصوصها، ولا من سورة أخرى، غير النمل فإنها بعض آية من أثنائها.
والسبب الثاني: أنَّه أرادَ العمل بالحديث النبوي الذي رواه، وسنتكلم عليه فيما يلي. محي.

الرَّحيم»[١] أي: بُداءة حقيقيَّة[٢] «فَهُوَ أَبْتَرُ «أو «أَقْطَعُ» أو «أَجْذَمُ» أي: ناقصٌ

---

(١) البَالُ: الشَّأنُ والحال، والمراد بـ«الأمر ذي البال»: الأمر الذي يُهتمُّ به شرعا بشرط ألَّا يكون مِن سَفَاسِف الأمور، ولا مُحرمًا، ولا مكروهًا، ولا ذِكرا محضًا، ولا ممَّا جعلَ له الشَّارعُ مبدأ غير التَّسمية، فإن كان من سَفَاسِف الأمور كلبس النَّعل والبصق والمخط فلا تُسنُّ له البسملة ولا الحمدلة، وإن كان محرَّمًا لذاته كالسَّرقة والزِّنا حرمت البسملة له والحمدلة عليه، وإن كان محرَّما لعارضٍ كالوضوء بماءٍ مغصوبٍ لم تحرم، وإنْ كان مكروها لذاته كالنظر إلى فرج زوجته بلا حاجة كرهت، وإن كان مكروها لعارض كأكل البصل لم تكره، وإن كان ذِكرًا محضًا كقولك: لا إله إلا الله، لم تُسن له البسملة، أمَّا إن كان غير مُتمحضٍ للذِّكر كتلاوة القرآن فإن البسملة تُسنُّ له، وإنْ كان الشَّارع قد جعل للأمر مبدأ غير البسملة والحمدلة كالصلاة فإن السُّنة تسن أن يبدأه المُكلف بما جعله الشارع مبدأ كالتكبير في الصلاة. محي.

(٢) اعلم أولًا أنَّ هذا الحديث يُروى برواياتٍ مختلفة؛ فيروى في صدره: «كلُّ أمرٍ ذِي بالٍ لا يُبْدَأُ فيه ببسم الله»، ويروى: «كلُّ أمرٍ ذي بالٍ لا يُبْدأ فيه بالحمد لله»، ويروى في عَجُزِه: «فهو أَبْتر»،: ويروى «فهو أقطع» ويروى: «فهو أَجْذَم».

واعلم ثانيًا أن الابتداء على ضربين: الأول: الابتداء الحقيقي، والثاني: الابتداء الإضافي.

فأمَّا الابتداء الحقيقي فهو: الابتداء بالشيء أمامَ المقصود بحيث لا يتقدم على ذلك الشيء شيءٌ ما، **وأمَّا الابتداء الإضافي فهو**: الابتداء بالشيء أمام المقصود سواءٌ أتقدم على ذلك الشيءِ شيءٌ آخرَ غير المقصود أم لم يتقدم؛ فهذا أعمُّ من الأول، وسمي إضافيًا؛ لأنَّ الابتداءَ ليس ابتداءً وتقدمًا على كل شيء، بل هو ابتداءٌ بالنِّسبة إلى شيء معينٍ وهو المقصود، إذا علمتَ هذين الأمرين فاعلم أن العلماء قد رأوا أنَّ الرِّوايات التي وردت في عجز الحديث ـ وإن اختلفت في ألفاظها ـ مُتَّفقة في المعنى المراد؛ فإن المقصود بكل ألفاظها أنه ناقصٌ وقليل البركة، حتى إنه لو تمَّ حسًا لا يتِمُّ معنىً، فلمَّا رأوا أنَّ المعنى المرادَ لا يختلف باختلاف الألفاظ لم يبحثوا عن طريقٍ يجمعونَ به بين الرِّوايات المختلفة، ولكنهم رأوا أن الاختلاف في الألفاظ التي ورد عليها صدر الحديث اختلافٌ جوهري، وأنَّ العمل بإحدى الرِّوايات يستلزمُ إهدارَ الرِّواية الأُخرى لذلك بحثوا عن طريقٍ للجمع بين الرِّوايات المختلفة، فأدَّاهم النَّظرُ إلى أنْ يحملوا روايةَ الابتداء (**ببسم الله**) على الابتداء الحقيقي، وأنْ يحملوا رواية الابتداء (**بالحمد لله**) على الابتداء الإضافيِّ ويخصصوا رواية الابتداء بذكر الله بالبسملة والحمدلة، فأما مستندهم في ذلك كله فهو القرآن الكريم؛ لأن ترتيبه التوفيقي مُبتدأٌ=

وقليل البركة.

والله: علَمٌ، على الذَّات الواجب الوجود[1].

والرَّحمن: المُنْعِم بجلائل النِّعم.

والرَّحيم: المُنْعِم بدقائقها.

١ - الحَمْــدُ لله عَلَــى صِــلَاتِهِ   ثُــمَّ سَــلامُ اللهِ مَــعْ صَــلَاتِهِ

وأشار بقوله: (**الحَمْدُ لله على صِلَاته**) بكسر الصاد، أي عَطيَّاته، حيث افتتح بالحمد افتتاحًا إضافيًّا، وهو ما يُقدَّمُ على الشُّروع في المقصود بالذَّات، إلى الجمع بين حديثه الوارد به وحديث البَسملة.

والحمد لغة: الثَّناء باللِّسان على الفعل الجميل الاختياريِّ على جِهة

= ابتداءً حقيقيًا بالبسملة، ومبتدأٌ ابتداءً إضافيًا بالحمدلةِ، وهذا كله هو ما يشير إليه قول الشارح هنا (**أي بداءة حقيقية**) وقوله فيما بعد (**وأشار بقوله: الحمد لله على صلاته، حيث افتتح بالحمد افتتاحا إضافيًا إلى الجمع بين حديثه الوارد به وحديث البسملة**). وفي هذا القَدْرِ كفايةٌ أيّ كفايةٍ. **محي**.

(١) يشير إلى أنَّ المُختار أنَّ لفظ الجلالة علَمٌ شخصيٌ، بمعنى أنَّ مدلوله معينٌ في الخارج، لا بمعنى أنَّه قامت به مُشَخِصاتٌ كالبياض والطول؛ لأنَّ ذلك المعنى مستحيلٌ بالنِّسبة لله ﷻ، والمقصود من هذا أن لفظ الجلالة ليس دالًا على معنىً كُليٍّ؛ لأنه لو كان كذلك لم تكن كلمة التوحيد ـ وهي قولنا «لا إله إلَّا الله» دالَّة على إفراده سبحانه بالألوهيَّة دون سائر مَن عداه، وقد أجمع المسلمون، بل الموحِّدون مِن جميع المِلل في جميع الأعصار على أنَّ هذه الكلمة دالَّة على التَّوحيد، ومِن أجل ذلك سُمِّيت (**كلمة التوحيد**)، فوجب ألَّا يكون لفظ الجلالة دالًّا على معنى كليٍّ، فثبت أنه دالٌ على معنى مُشخَّصٍ بالمعنى الذي ذكرناه. **محي**.

التَّعظيم والتَّبجيل، سواءٌ كانَ في مُقابَلةِ نعمةٍ، أمْ لا[1].

(١) ههنا أربعُ ألفاظٍ تتقارب معانيها، ولكن بين كل واحد منها والآخر تخالفًا ما، فوجب أنْ نُحدِّد معنى كل واحد منها وننسبه إلى الآخر؛ ليتضح أمرها تمام الاتضاح، أما الألفاظ الأربعة فهي: (**الحمد، والمدح، والشكر والثناء**). وأما معانيها:
فالحمد في اللغة هو ما ذكره الشارح بقوله: (**الثَّناء باللِّسان على الفعل الجميل الاختياريِّ، على جهة التَّعظيم والتَّبجيل، سواءٌ كان في مقابلة نعمة، أم لا**). وقبل أن نشرح لك هذا التعريف نقول لك: إنَّ في قوله (**الثَّناء باللِّسان**) تخصيصًا للحمد بالحادث منه، وذلك أنَّ الحمدَ ضربان: **أحدهما**: حمدٌ حادثٌ وهو ما وقع من الخلق، سواء أكان المحمودُ قديمًا كقولنا: الحمد لله، أم كان المحمودُ حادثًا كما تقول: حمدتُ زيدًا، **وثانيهما**: حمدٌ قديمٌ، وهو ما كان من الله تعالى، سواء أكان المحمود قديمًا كقوله سبحانه: الحمد لله، أم كان المحمود حادثًا كما في حمده سبحانه لرسله ولعباده الصالحين، وإنما كان في تعريف الشارح تخصيص الحمد بالحادث منه لأنَّه جعله ثناءً باللسان، واللسان جارحةُ الكلام للحوادث لا غير، ويمكن أن يجاب بأحد جوابين؛ **أولهما**: أنَّ مرادَهُ تعريفُ الحمد الحادث، فـ(أل) في المعرَّف للعهد، **وثانيهما**: أنَّ مراده تعريف الحمد مطلقًا، وقوله (**باللسان**) لا يراد منه الجارحة المخصوصة، ولكن المراد منه هنا الكلام مطلقًا، وبعد: فنقول: إن قوله (**على الفعل الجميل**) يراد به أنْ يكون الفعل المحمود عليه جميلًا في اعتقاد المحمود بزعم الحامد، سواءٌ أكان جميلًا في النَّظر العام الصحيح كفعل الخيرات، أم لم يكن جميلًا في هذا النَّظر كنهب الأعمار والأموال في نحو قول القائل:

نَهَبْتَ مِنَ الأَعْمَارِ مَا لَوْ حَوَيْتَهُ ... لَهُنِّئَتِ الدُّنْيَا بِأَنَّكَ خَالِدُ

وقوله (**الاختياري**) قيدٌ لإخراج ما هو جميل لكنه حاصل بغير اختيار المحمود وفعله، كطول قامةِ زيد، وإشراق لونه؛ فإنَّ الثَّناء عليه بمثل ذلك يسمَّى مدحًا، ولا يسمى حمدًا، واعلم أنَّ المحمود عليه غير المحمود به في الحقيقة والماهية، لأن المحمود عليه هو الفعل الصادر من المحمود، والمحمود به هو الكلام الصادر من الحامد، ثم قد يتحد مَاصَدَقُهما ذاتًا، ويختلفان اعتبارًا، كما إذا أكرمك زيدٌ فقلت: زيدٌ كريم، فإن الكريم من حيث كونه باعثًا لك على الحمد يقال له: محمود عليه، ومن حيث كونه مدلول العبارة يقال له: محمود به، وقد يختلفان ذاتًا واعتبارًا، كما إذا أكرمك زيدٌ فقلتَ: زيدٌ عالمٌ، فإنَّ المحمود عليه هو الكرم، والمحمود به هو العلم. =

....

= **وأما المدح** لغةً فهو: (الوصف بالجميل على الجميل مطلقا) نعني أنَّه لا فرق بين أن يكون الجميل الممدوح عليه اختياريًّا أم اضطراريًّا، وسواءٌ أكانَ الممدوح من ذوي العلم أم لم يكن، كما في مدح جوهرةٍ بصفاءِ لونها ونَقائها، وسواءٌ أكانَ في مُقابلة نعمةٍ أم لم يكن، فالحمد والمدح يشتركان في أنَّ كلًّا منهما لا يكون إلَّا بالكلام، وفي أن كلًّا منهما لا يلزم أن يكون في مقابلة نعمة واصلة من المحمود أو الممدوح إلى الحامد أو المادح، وفي أنَّ كلًّا منهما لا يكون إلا بوصف جميل، ويفترقان في أنه: يلزم في المحمود عليه أن يكون اختياريًّا، وأنْ يكون صادرًا مِن ذوي العلم؛ لأنهم هم الذين يتصور الاختيار منهم؛ فبيْنَ الحمد والمدح عمومٌ وخصوصٌ مطلقٌ؛ والمدحُ أعمُّ.

وأمَّا الشُّكر لغة فهو: (فعلٌ يُنبِئ عن تعظيم المُنعِم من حيث كونه منعمًا)، والمراد بالفعل: ما هو أعمُّ من القول باللسان والاعتقاد بالجَنان والعمل بالأركان التي هي الجوارح، ومن هذا التعميم مع قولنا (تعظيم المنعم) مع أن المنعم هو موصول الإحسان يتضحُ لك أنَّ الشكر أعمُّ مِن كلٍ مِن المدح والحمد من جهة، وأخصُّ من كل منهما من جهةٍ أخرى، وبيان ذلك أن الشُّكر يكون قولًا واعتقادًا وفعلًا من أفعال الجوارح، في حين أن الحمد والمدح لا يكون واحدٌ منهما إلا كلامًا، فهذه جهة عموم الشُّكر، وأنَّ الشُّكر لا يكون إلَّا في مقابلة نعمةٍ صادرةٍ من المشكور سواءٌ أكانت عائدةً على الشاكر أم على غيره، في حين أنَّ الحمدَ والمدحَ لا يلزمُ فيهما ذلك، فهذه جهة خصوص الشكر؛ فبيْنَ الحمد والمدح مع الشكر عمومٌ وخصوصٌ وجهيٌ؛ فبعض الحمدِ وبعض المدحِ يكونُ شكرًا؛ وهو ما يكون بالكلام في مقابلة نعمةٍ، وبعض الحمد وبعض المدح ليس شكرًا وهو ما يكون بالكلام في غير مقابلة نعمة، وبعض الشكر لا يسمى حمدًا ولا مدحًا وهو ما يكون عملا من أعمال الجوارح في مقابلة نعمة.

وقد اشتهر أنَّ الحمد في العُرف هو: نفس الشُّكر اللغوي، فتكون النسبة بين الحمد اللغوي، والحمد العرفي العموم والخصوص الوجهي على نحو ما عرفتَ.

والشُّكر عرفًا هو: صرف العبد جميعَ ما أنعم الله عليه به فيما خُلق لأجله.

وأما الثَّناء لغة فهو: فعلٌ مَا يُشعر بتعظيم المُثنَى عليه، فهو أعمُّ الجميعِ، لأنَّ الفعل أعمُّ مِن أنْ يكون قولًا أو اعتقادًا أو عملًا بالجارحة؛ فهو من هذه الناحية أعمُّ مِن الحمد والمدح، =

واصطلاحًا: فعلٌ يُنبئُ عن تعظيمِ المُنْعِم بسببِ كونِهِ مُنعمًا، سواءٌ كان ذلك الفعلُ اعتقادًا بالقلب، أو قَولًا باللِّسان، أو عملًا بالأَركان والأعضاء.

[الكلام في الصَّلاة والسَّلام على النَّبيِّ وما يتعلقُ بها]

(ثُمَّ سَلَامُ اللهِ)[1] أي: تحيَّتُهُ اللَّائِقةُ به ﷺ، بحسب ما عنده تعالى.

(مع صَلَاتِه) أي: رحمتِه المقرُونَةِ بالتَّعظيم، أو مُطلقها، والصلَّاة مِن الله: الرَّحمةُ، ومِن الملائكةِ: الاستغفارُ، ومن الآدميِّينَ: التَّضرع والدُّعاء[2].

= ولم يُشترط فيه أنْ يكون في مقابلة نعمة؛ فهو مِن هذه الناحية أعمُّ من الشُّكر.

وفي هذا المقام كلامٌ كثيرٌ للعلماء رحمهم الله تعالى، وقد اجتزأنا لك منه باللُّباب، واقتطَفنا مِن أزاهيرهم العَبَقةَ الشَّذَى ما لا تجده مجتمعًا في كتابٍ، والله سبحانه يهدي مَن يشاءُ إلى سبيل الصواب. **محي**.

(١) تحتملُ (ثم) في هذه العبارة أنْ تكون: للاستئناف، وتحتمل أن تكون: للعطف دالَّة على الترتيب؛ فإن كانت للترتيب احتمل أن يكون المراد الترتيب الذِّكْري، وأنْ يكون المراد الترتيب الرُّتبي، لأنَّ رتبة ما يتعلق بالمخلوق من الصلاة والسلام متأخرة ومتراخية عن رُتبة ما يتعلق بالخالق من البسملة والحمدلة، وقد بيَّن الشَّارح معنى السَّلام ومعنى الصَّلاة، بقي أن يُقال: كيف قدم السَّلام على الصَّلاة مع أنَّ هذا مُخالفٌ لعُرف الاستعمال، ولما ورد في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦].

والجواب على هذا: أنَّ ضرورةَ النَّظم ألجأَتْهُ إلى هذا التَّقديم، وقد احتاط لذلك فأشارَ إشارةً خفيَّةً إلى أن رُتبة السَّلام متأخرةٌ عن رتبة الصَّلاة، وبيانُه: أنَّه أدخل «مع» على الصلاة، والمعروف أنَّ «مع» إنما تدخل على المتبوع لا التَّابع. ألا ترى أنك تقول: حضر الوزير مع السلطان، ولا تقول: حضر السلطان مع الوزير. **محي**.

(٢) إن قلت: هل ينتفع رسولُ الله ﷺ بهذه الصلاة الصادرةِ مِنَّا، والتي معناها الدعاءُ له؟ فالجواب عن ذلك: أنَّ للعلماء في ذلك خلافًا؛

فقيل: إنه ﷺ ينتفعُ بصلاتنا عليه كباقي الأنبياء، ولكن ينبغي للإنسان ألا يُصرِّح بذلك إلَّا في مقام التَّعليم. =

٢ - عَلَـى نَبِـيٍّ جَـاءَ بِالتَّوْحِيـدِ   وَقَدْ خَلا الدِّينُ عَنِ التَّوْحِيدِ

(عَلَى نَبِيٍّ)[١]: هو إنسانٌ أوحيَ إليهِ بشرعٍ، أُمِرَ بتبليغهِ، أمْ لا، فهو أعمُّ مِن الرَّسولِ[٢]، الَّذي: هو إنسانٌ أوحي إليه بشرعٍ وأمر بتبليغه، كانَ

= وقيل: المنفعةُ عائدةٌ على المُصلي؛ لأنَّ النَّبيَّ ﷺ قد أفرَغَ اللهُ تعالى عليه الكمالات، ورُدَّ هذا: بأنَّه مَا مِن كمالٍ إلَّا وعندَ اللهِ تعالى أكملُ منه، والكاملُ يقبل الزيادة في الكمال، غاية ما في الباب أنه لا ينبغي للمصلي عليه أن يلاحظ ذلك، كما أشرنا إليه وإنما يلاحظ أنَّه بذلك يتقرب إلى الله لينالَ مقصوده. **محي**.

(١) يقال (نَبِيٌّ) بتشديد الياء، ويقال (نبيء) بالهمزة في آخره، فأما المهموز فلا يَحتمِل في الاشتقاق إلا وجهًا واحدًا، وهو أنْ يكون أصله النَّبأ وهو الخبر، والنبيء: فعيل منه إما **بمعنى الفاعل**؛ لأنَّه المخبر عن الله تعالى إنْ كان مع نبوته رسولًا، ولأنَّه يخبر عن حال نفسه لكي يحترمه الناس إن لم يكون رسولًا، **أو بمعنى المفعول** لأنَّ مَلَكَ الوحي يخبرهُ.
فأمَّا النَّبيُّ بتشديد الياء فيحتمل في الاشتقاق وجهين؛ **أولهما**: أن يكون مِن النَّبأ، وأصله على هذا الوجه نبيء، فسُهِّلتِ الهمزةُ بقلبها ياءً ثم أُدْغِمت الياءُ في الياءِ، ويأتي فيه الوجهان المذكوران، **وثانيهما**: أنَّ أصله من النَّبْوَةِ ـ بفتح فسكون ـ بمعنى الارتفاع، وأصله نَبِيوٌ، على زِنة عَلِيمٌ، فلما اجتمعت الواو والياء، وسُبقت إحداهما بالسكون قلبت الواو ياءً، وأُدْغِمت الياء في الياء. ويحتمل ـ على هذا أيضا ـ أن يكون فعيلا بمعنى فاعل لأنَّه رافعٌ لشأنِ من اتبعهُ على غيره ممن لم يتبعه، وأن يكون بمعنى مفعول لأنه مرفوع المنزلة، وإنما عبر المصنف بـ: (نَبِيٍّ) دون (رسول) **لأمرين**: **الأول**: موافقة الآية الكريمة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَـٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦]، **والثاني**: الإشارة إلى أنَّه ﷺ يستحق الصلاة والسلام عليه بعنوان النُّبوة التي هي أعم من الرِّسالة؛ فيكون مستحقًا لهما بعنوان الرسالة من باب الأولى؛ فإنَّ الرِّسالةَ حيثُ وجِدَتْ؛ وجدتِ النُّبوةُ، ولا عكس. **محي**.

(٢) **قوله: (أعم من الرسول)** أي: عموما مطلقا وعكس بعضهم قال: لأن الرسل تكون من الملائكة ولظاهر قوله تعالى: ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ [مريم: ٥١] وقال: السعد في «المقاصد»: متساويان، وعليه ظاهر ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [الحج: ٥٢] من حيث تعلق الإرسال بهما، وقيل: الرسول من أوحى إليه بواسطة الملك والنبي بإلهام أو منام وجعل الشعراني في=

له كتابٌ، أم لا.

[بيان معنى التوحيد]

(جَاءَ) أي: أرسلَه اللهُ تعالى إلى جميع المُكلَّفين مِن الثَّقلين[1] على رأسِ أربعينَ سَنةٍ مِن ولادته.

(بالتَّوْحِيدِ)[2] الشَّرعيِّ، وهو: إفرادُ المعبودِ بالعبادة، مع اعتقاد وَحْدَته ذاتًا، وصفاتٍ، وأفعالًا؛ فلا تقبَلُ ذاتُه الانقسامَ بوجهٍ، ولا تُشبه ذاتُه الذَّواتِ، ولا تُشبه صفاتُه الصِّفاتِ، ولا يدخلُ أفعالَه الاشتراكُ.

= «اليواقيت والجواهر» بينهما عموما وجهيا يجتمعان إن خص بأحكام وأمر بتبليغ أحكام فإن لم يؤمر بتبليغ أصلا فنبي فقط وإن أمر بتبليغ الكل فرسول فقط وهذا كله خلاف في مجرد التسمية من غير كبير فائدة. **الأمير**.

(١) قوله: **(من الثقلين)** أي: من الإنس والجن، سموا بذلك لأنهم أثقلوا الأرض، وقيل: لثقل ميزانهما بالحسنات، أو لثقلهما بالذنوب، وليست (من) بيانية، وإلا لأفاد أن جميعهم موصوف بالتكليف وهو فاسد، فيتعين أن تكون للبيان المشوب بالتبعيض، وهي مع مدخولها صفة للمكلفين. واحترز بالمكلفين عن الملائكة بناء على اختصاص رسالته بالإنس والجن، أو أن التقييد بالثقلين لأجل قوله: **(بالتوحيد)** ـ أي: عند قوله: على نبي جاء بالتوحيد ـ لأن معرفة الملائكة بالألوهية ضرورية، فلم يرسل بالتوحيد إليهم ولو على القول بخطابهم بأحكام شريعتنا، أو قيد بذلك لأنه محل وفاق، وتكليف الملائكة من أصله مختلف فيه. **الشنواني**.

(٢) **للتَّوحيد ثلاثة معانٍ: أحدها لغوي**، وهو: العلمُ بأنَّ الشيءَ واحدٌ. **وثانيها**: شرعيٌّ، بمعنى الفنِّ المُدوَّنِ، وهو: (علمٌ يُقتدرُ به على إثبات العقائد الدينيَّة، مكتسبٌ من أدلَّتها اليقينيَّة).
وثالثها: شرعي لا بمعنى الفن المدوَّن، وهو ما ذكره الشارح بقوله: **(إفرادُ المعبودِ بالعبادة، مع اعتقاد وحدته، والتصديق بها ذاتا وصفات وأفعالا ـ الخ)**.
فإنْ قلتَ: فلماذا خصَّ التوحيدَ بالذكر، مع أنَّه ﷺ جاء بأشياء كثيرة غير التوحيد؟ فالجواب: أنَّه إنما خَصَّ التوحيدَ بالذِّكرِ مِن بين سائر ما جاء به النَّبيُّ ﷺ؛ لأنَّ التَّوحيدَ أشرف العبادات، ويليه الصَّلاة، كما قد جاء في حديث أبي سعيد: «إنَّ اللهَ تعالى لم يَفرضْ شيئًا أفضلَ من التَّوحيدِ والصلاة». وقد أشار الشارع إلى ذلك السؤال والجواب. **محي**.

وقيل: التَّوْحيدُ(١): إثباتُ ذاتٍ غيرِ مُشبَّهةٍ بالذَّواتِ، ولا مُعطَّلةٍ عن الصِّفاتِ(٢).

وتخصيصُ الإرسالِ بالتَّوحيدِ؛ لأنَّه أشرف العبادات، وأفضل الطَّاعات(٣)، وشرطٌ في صحَّتها، وسببٌ في النَّجَاة مِن العذاب المُخلَّد.

[بيان معنى الدين، وخلوه عن التوحيد قبل بعثته ﷺ]

(وَقَدْ خَلَا الدِّينُ(٤))(٥) أي تجرَّدَ (عَنِ التَّوْحِيدِ) جُملةٌ حاليَّةٌ مُقيِّدةٌ

---

(١) (وقيل: التوحيد) حكاه بقيل إما لمجرد النسبة، أو لكونه زاده على ما في شرح والده؛ فإنه اقتصر فيه على الأول، أو لأنه لم يصرح في الثاني بوحدة الأفعال والصفات. **الأمير**.

(٢) **قوله**: (معطلة) أي: خالية (عن الصفات) الوجودية، وفيه رد على المعتزلة النافين للصفات، لأن وجودها يُنافي التوحيد على زعمهم، ويجاب عنه: بأن المنافي للتوحيد هو تعدد ذوات، لا وجود ذات مع صفات ثابتة لها. **الشنواني**.

(٣) **قوله**: (العبادات) جعله من العبادات مع أنه لا يحتاج لنية بناء على الظاهر من أن الفرق بين الطاعة والقربة والعبادة اعتباري وإن قصرت العبادة في الشائع على حضرة الألوهية لأنك تقول: أطيع الأمير واتقرب له، ولا تقول: أعبده، فالصلاة مثلا مِن حيث امتثال الأمر بها طاعة، ومن حيث تقريبها للرحمة قربة، ومن حيث الخدمة والتذلل عبادة، ولشيخ الإسلام العبادة: تتوقف على المعرفة والنية، والقربة: على المعرفة فقط، ومثَّلَ بالعِتق، والطاعة لا تتوقف أصلا، كالنظر الموصل له تعالى، وفيه أنَّ المعرفة التفصيلية لا تشترط في شيء منها وبوجه ما لا بد منها في الكل، مع عدم المجيء لهذه التفرقة، ولم تشتهر اصطلاحا عن غيره. وقوله: (وأفضل الطاعات) تَفننٌ مع ما قبله. **الأمير**.

(٤) **قوله**: (الدِّين) هو والملة والشرع والشريعة متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار، فالأحكام من حيث إنا نَدين أي: ننقاد لها ونُدَان أي: نُجازى عليها: دينٌ، ومِن حيث إن المَلَكَ يُمْليها للرسول والرسول يمليها علينا: مِلَّةٌ، ومن حيث شَرَعَها لنا أي: نَصبَها وبيَّنها: شرعٌ وشريعةٌ، وإطلاق الدِّين على الخالي مِن التوحيد باعتبار زعم أصحابه، كما قال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ﴾ [آل عمران: ٨٥]. **الأمير**.

(٥) **قول المصنف** (وقد خلا الدين عن التوحيد) الواو التي صُدِّرتْ بها هذه الجملة واو الحالِ،=

لنبيٍّ، أي: جاء مِن عند الله بالتَّوحيد في حالِ تعدُّد المعبودَات الباطلة وخلوِّ الدِّين، أي: فراغِه عن التَّوحيد والتَّفرُّد.

والدِّينُ: ما ورد به الشَّرع مِن التَّعبُّد، ويقال: للطَّاعة، والعبادة[1]، والجزاء والحساب.

وعرَّفوه[2] بأنَّه: ....

= كما ذكر الشَّارح و(**خلا**) معناه: تَجَرَّدَ، ووقع في بعض نسخ المتن (عرا) وليس بشيء فإنه يقال: «عرِيَ يَعْرَى»، بوِزَان: رضي يرضى، بمعنى خلا يخلو، ويقال: «عرا يعرو»، بمعنى نزل. (والدين) لغةً يطلق على عدة معان: الطَّاعة، والعبادة، والجزاء، والحساب، ويطلق اصطلاحًا على «ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه من الأحكام»

فإن قلت: تعبير المصنف يدلُّ على أنه يجوز أن يطلق على ما كان عليه أهل الجاهلية دينٌ، مع أنَّهم كانوا مشركين وعبدة أوثانٍ، قلنا: لا مانع من إطلاق لفظ الدِّين على ذلك؛ لأنَّ الدِّين يطلق ويراد به ما يُتَدَيَّنُ به ويَنقادُ النَّاسُ له، سواءٌ أكان حقًّا أم باطلًا، ويدل لصحة ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥].

وقول المصنف: (عن التَّوحيد) جارٌ ومجرورٌ متعلقٌ بقوله (خلا)، والمراد من التَّوحيد في هذه الجملة معناه اللغوي، وعلى ذلك يكون بين كلمة «التَّوحيد» في الجملة السابقة وكلمة «التوحيد» في هذه الجملة جِناسٌ تام. محي.

(١) قوله: (ويقال للطاعة) أي: يطلق أو يحمل الدين على الطاعة لغة وشرعا. وقوله: (**والعبادة**) تقدم أن الطاعة والعبادة في اللغة بمعنى واحد، وفي الاصطلاح متغايران، فالطاعة: امتثال الأمر واجتناب النهي، ولا يتوقف على معرفة المطاع، ولا على النية. وأما العبادة: فهي ما تتوقف على معرفة المعبود وعلى النية. فعلى المعنى اللغوي عطف العبادة على الطاعة من عطف المرادف، وعلى المعنى المصطلح عليه فهما من عطف الخاص على العام. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (وعرفوه)** أي: عرَّفهُ أهل الشرع، وليس المقصود منه التبرِّي، بل التقوية، وظاهره شهرة هذا التعريف، وليس كذلك مع ما فيه من الخفاء، والأوضح ما أفاده أولا مِن قوله: ما ورد به الشرع. فإنه اصطلاحي أيضا، وأما ما أشار له بقوله: ويقال... الخ فمما يشترك فيه الشرع واللغة. **الأمير والشنواني**.

وضعٌ إلهيٌّ[١] سائقٌ[٢] لذَوي العقولِ، باختيارهم[٣] المحمود[٤]، إلى ما هو خيرٌ لهم بالذَّات[٥].

أي: أحكامٌ وضعها اللهُ[٦] تعالى للعباد، بَاعثةٌ إلى الخير الذَّاتيِّ، وهو

---

(١) **قوله: (إلهي)** أي: هذه الأحكام الموضوعة منسوبة للإله وهو الله، وهو فصلٌ مُخرجٌ للأوضاع البشرية، أي: التي بكسبهم، وذلك نحو القوانين السياسية التي ترجع إليها سياسة العالم، كعلم إصلاح المنزل، والأوضاع الصناعية كالنجارة فلا تسمى دينا، وكالكتب التي كان الحكماء يؤلفونها قديما في سياسة الرعية وإصلاح المدن، فيحكم بها ملوك من لا شرع لهم، فإنه وإن كان الخالق لكل الأشياء هو الله، إلا أن البشر لهم في هذه كسب. **فإن قلتَ:** يلزم حينئذٍ أن أحكام الفقه الاجتهادية ليست من الدين، لأن البشر لهم فيها كسبٌ، وإنما منه ما ورد نصا لا خلاف فيه.

أجيب: بأنها من الدين قطعا، وهي موضوع إلهي، غاية الأمر أنها تخفى علينا، والمجتهد يُعاني إظهارها والاستدلال عليها بقواعد الشرع، ولا مدخل له في وضعها. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (سائق)** أي: باعثٌ وحاملٌ؛ لأن المكلف إذا سمع ما يترتب على فعل الفرض من الثواب انساق إلى فعله، أو سمع ما يحصل له على فعل الحرام من العقاب انساق لتركه، وهو فصلٌ ثانٍ مخرجٌ للأوضاع الإلهيـة غير السائقة كإنبات الأرض وإمطار السماء، كذا مثل جماعة. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (باختيارهم)** خرج القهري كالألم السائق للأنين رغما، وفيه: أنه لا يلزم من هذا الوضع الهداية، إذ قد يتخلَّفُ هذا الاختيار عمن أراد الله إضلاله. **الأمير**.

(٤) **قوله: (المحمود)** هو منصوبٌ على أنه معمول لـ(اختيار) أي: يسوقهم بسبب اختيارهم الأمرَ المحمودَ وهو الإسلام، **وبالجر** صفة لاختيار. فخرج به المذموم كالقدرة على الكفر؛ فإنه وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المذموم، وكحب الدنيا فإنه وضع إلهي يبعث ذوي العقول على ترك الزكاة باختيارهم المذموم، ومتى كان الاختيار محمودا لا يسوق إلا إلى خير، فقوله: **(إلى ما هو خير لهم)** ذكره توصلا لقوله: **(بالذات)**. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (بالذات)** والخير بالذات هو السعادة الأبدية، خرجت الأوضاع الإلَهية السائقة لمجرد صلاح الدنيا، كملكات الصنائع المخلوقة في الإنسان. **الأمير**.

(٦) **قوله: (وضعها الله)** اعلم أنَّ الحكم الشرعي كما تقدم يُطلق على النِّسب التامة التي وردت=

السَّعادة[1] الأبديَّة ، ويأتي آخرَ هذا الموضوع[2] انقسامه إلى عامٍّ وخاصٍّ[3].

٣- فَأَرْشَدَ الخَلْقَ لِدِينِ الحقِّ بِسَيْفِهِ وَهَدْيِهِ لِلْحقِّ

(فَـ) لـمَّا بُعثَ النَّبيُّ المذكورُ (أَرْشَدَ الخلْقَ) أي: جميعَ الثَّقلينِ ، بنفسه

= عن الشرع ، كثبوت الوجوب للصلاة والزكاة ، ويُطلق على أوصاف التكليف التي هي: الإيجاب ، والتحريم ، والكراهة ، والندب ، والإباحة ، فإن أُريد هذا الثاني.. أشكلَ قوله: (وضعها) لأن الوضع عبارة عن الخلق ، فيفيد أنها حادثة ، مع أن الأوصاف المذكورة قديمة ، لأن الإيجابَ مثلا: عبارةٌ عن خِطاب الله القديم ، الدَّال على طلب الفعل طلبًا جازمًا. ويُجاب: بأن التعلق التنجيزي الحادث عند وجود المكلف إن أُخذ في مفهومها فهي حادثة ، فقوله: (وضعها الله) أي: باعتبار التعلق التنجيزي الحادث ، وإن أريد الأول فلا إشكال ، وهذا هو الظاهر. ومعنى وضعها الله: أي: جددها وأثبتها بعد عدم ، ولا تقل: أوجدها ؛ لأن مرادنا بها النسب ، والنسب أمور اعتبارية لا وجود لها. **الشنواني**.

(١) **قوله: (وهي السعادة)** يصح تذكير هذا الضمير وتأنيثه نظرا للمرجع والخير ، وإنما كان الخير الذاتي هو السعادة ؛ لأنها هي المقصودة بالذات والأصالة ، وغيرها لا يبلغها في العِظم ، والسعادة الأبدية هي الجنة. **الأمير**.

(٢) **قوله: (ويأتي آخر الموضوع)** أي: في قوله: **(وخص خير الخلق أن قد تمما به الجميع ربنا وعمما)** فافهم أنّ دينَه عامٌّ ، ودين غيره خاص ، والمراد بآخر الموضوع: ما قابل الأول ، والأولى أنْ يُرادَ بآخره قول المصنف: **(وحفظ دين ثم نفس مال نسب)** فإن الشارح قال هناك: وهو ما شرعه الله لعباده من الأحكام عاما كشريعة نبينا محمدا ﷺ ، أو خاصا كشريعة عيسى عليه السلام. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (انقسامه)** أي: الدين. قوله: **(إلى عام)** كشريعته ﷺ. وقوله: **(وخاص)** كشريعة عيسى عليه السلام ، وقيل: العام علم التوحيد والخاص علم فقه يخصها ، وأمور الدين أربعة كما قال النووي: أي: علامات وجوده ، ونظمها بعضهم فقال:

أمور الدين صدق قصد وفا عهدٍ وتركٌ لمنهيٍّ كذا صحة العقد

فصدق القصد: أداء العبادة بالنية والإخلاص ، ووفاء العهد: الإتيان بالفرائض ، وترك المنهي: اجتناب المحرمات ، وصحة العقد: جزمه بعقائد أهل السنة. **الشنواني**.

وبواسطةٍ[1]، ودلَّهم[2] (لِدِينِ) أي: على دِين (الحَقِّ) أي: المُتحقِّقِ والثَّابتِ وجودُه، وهو اللهُ تعالى، ولا يستحقُّ هذا الوصفَ غيرهُ ﷻ؛ لأنَّ وجودَهُ لذاتِه[3] لا يسبقه عدمٌ، ولا يلحقه عدمٌ.

(بِسَيْفِهِ) المرادُ منه: آلة الجهاد الَّتي هو أشهرُها، والتَّعقيبُ[4] في كُلِّ

---

(١) قوله: (وبواسطة) أي: كالتابعين فمن بعدهم، ولا تقل: كالأمم السابقة؛ لأن كلامنا في الهدي الذي بعد بعثه بالفعل في عالم الشهادة. فإن قلت: لا يظهر قوله: (وبواسطة) مع قوله: (بسيفه) قلت: المراد السيف المضاف له باعتبار شرعه كان بيده أو بيد غيره، كما أفاده الشهاب الملوي. **الأمير**.

(٢) قوله: (ودلهم) عطف تفسير على أرشد، قصد به أنه أرشدهم، معناه: دلَّهم لا أن معناه صيرهم راشدين مهديين، لأجل أن يظهر بالنسبة لجميع الثقلين، وإلا فمعنى الإرشاد الحقيقي قاصر على من اتبع، كذا قيل، ولكن لا يناسبه قوله بسيفه؛ لأن الذي حصل به إنما هو الإرشاد والإصلاح الحاصل بالفعل، فالصواب أن يفسر الإرشاد بمعناه الحقيقي، ويقصر الخلق على من آمن واتبع، ويمكن أن يقال أنَّ (باء) بسيفه للملابسة لا للسببية؛ لأن الدلالة لا تسبب عن السيف بل هو ملابس لها. **الشنواني**.

(٣) قوله: (ولا يستحق هذا الوصف غيره) إما أن المراد لا يستحقه دائما، أو أنه نَزَّلَ وجودَ غيره كالعدم لاكتنافه به قبل وبعد، أو لكونه عرضيا على الوجهين اللذين أشار لهما الشارح فكأنه ليس ثابتا، تأمل. قوله: (لأن وجوده لذاته) أي: بمعنى أن ذاته ليست معللة بغيرها، فثمرة هذا القيد تظهر في المفهوم، وليس المراد أنَّ الذاتَ أثرت في وجود نفسها؛ لأن ذلك مستحيل. **الأمير**.

(٤) هذه العبارة لدفع اعتراضٍ وردَ على عبارة المصنف، وحاصله أن جملةَ «أرشدَ الخلقَ لدينِ الحقِّ بسيفه» معطوف على جملة «جَاءَ بالتَّوحيد» التي هي صفةٌ للنَّبيِّ، وحرف العطف الذي هو الفاء يقتضي التَّرتيب والتَّعقيب، وحينئذٍ يكون المعنى: أن الرَّسول أرشدَ الخلق بالسيف عَقِيبَ مجيئه بالحقِّ من غير مُهْلَةٍ واقعةٍ بين المجيء والإرشادِ بالسيف، مع أنَّ المعلومَ أنَّ الإرشادَ بالسيف الذي هو الجهادُ لم يحصل إلَّا بعدَ مضيٍّ مدةٍ طويلةٍ هي مُدَّة إقامته ﷺ بمكة بعد البعثة؛ لأنَّ الجهادَ لم يُشرع إلَّا بعد الهجرة.
ومُلَخَّصُ الجواب: أن التَّعقيبَ في كلِّ شيءٍ بحَسَبِه، فتارةً يكونُ من غير مدَّةٍ فاصلةٍ بين=

شيءٍ بحَسَبِه، وإلَّا فالجهادُ لم يُشرع بفورِ الإرسال، بل بعد الهجرة.

(وهَدْيِه لِلْحَقِّ) أي: وأرشدَهم بدَلالتِه على الحقِّ، المرادِ منه: مطابقةُ الحكمِ الواقعَ، وهو بهذا المعنى يطلق على: الأقوال، والعقائد، والأديان[1]،

= وقوع المعطوف والمعطوف عليه، كما تقول: جاءَ فسلَّمَ، وتارةً يكون بعد مضي مدَّةٍ كقوله: تزوجَ زيدٌ فولِدَ له، وكقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ ۝ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ﴾ [الأعلى]. وهناكَ جوابان غير هذا الجواب الذي ذكره الشارح، وحاصل **أولهما**: أنَّ في الكلام محذوفًا؛ وتقديره في هذا المقام: جاء بالتوحيد فأرشد الناس بالدَّعوة سرًا وجهرًا فأرشد الناس بسيفه. وحاصل **ثانيهما**: أنَّ (الفاء) في هذه العبارة لا تدل على التَّرتيب والتَّعقيب كما هو المشهور في معنى الفاء، ولكنَّها في هذه العبارة وما أشبهها تدلُّ على التَّرتيب والتَّراخي، مثل: ثم، وقد عُرف أنَّ الحروف تتقارض، نعني أنَّ بعضها يقعُ في مكانِ بعضٍ، وكما وقعت (ثُمَّ) في المكان الذي من حق الفاء أن تقع فيه في قول الشاعر:

كَهَزِّ الرُّدَيْنِيِّ تَحْتَ العَجَاجِ ... جَرَى فِي الأَنَابِيبِ ثُمَّ اضْطَرَبْ

كذلك وقعت (الفاء) موقع (ثُمَّ) في الآية الكريمة، وفي المثال الذي ذكرناه قبلها، وفي كلام المصنف، ولذلكَ نظائرُ كثيرةٌ في العربية، فاعرف ذلك وتنبه له. **محي**.

(١) **قوله: (والأديان)** كقولك: الصلاة واجبة، فثبوت الوجوب للصلاة دين، وهذا الثبوت مشتمل على الحق من اشتمال الموصوف على الصفة، وقوله: والمذاهب أي: النسب التامة التي ذهب إليها المجتهد، كقوله: الوتر مندوب، فثبوت الندب للوتر مذهب، أي: نسبةٌ ذهبَ إليها المجتهد، وهي مشتملة على الحق من اشتمال الموصوف على صفته، فعلمت أن العقائد والأديان والمذاهب مشتملة على الحق مِن اشتمال الموصوف على صفته، بمعنى قيام الصفة بالموصوف، وأما اشتماله على الحق فمن اشتمال الدال على وصف المدلول.
قوله: (يطلق على الأقوال والعقائد والأديان... إلخ) بمعنى استعمال الحق في الكل على حد سواء، بخلاف الصدق فقد كثر استعماله في الأقوال خاصة. **واعلم أن الحكم المطابق للواقع له صفتان اعتباريتان:**
كونه مطابقا بالكسر فيقال له الصدق؛ لأنه الأصل الذي يجب اعتباره ووضع الاسم بإزائه، فإن الأقرب إلى الطبع أن يجعل الواقع أصلا، ويقاس عليه الحكم الذي يتعرف حاله.
وكونه مطابقا للواقع بفتح الباء ويقال له: الحق بالمعنى المصدري؛ لأنه في الأصل بمعنى=

والمذاهب، باعتبار اشتمالها عليه[1]، وضِدُّه: الباطلُ[2].

= التحقق، والحكم في هذا الاعتبار جعل أصلا ثانيا حتى قيس به الواقع والصفتان متلازمتان؛ لأن المفاعلة للمشاركة، ولا تفاوت بين الحق والصدق إلا بما تقدم، ويقال هذا كلام صدق أي: مطابق للواقع، وهذا كلام حق أي: مطابق للواقع، أي: إن ما أفاده الكلام مطابق للواقع، فالأسهل أنهما شيء واحد وهو مطابق الخبر للواقع، فالواقع شيء ثابت في نفسه يقاس عليه غيره ولا يقاس على غيره، فتلاحظ أن غيره هل طابقه أو لا، لا أنه هل طابق غيره أو لا وإن كانت المفاعلة من الجانبين، ألا ترى أنك تقول: جالس الوزير السلطان، ولا تقول: جالس السلطان الوزير. **الشنواني**.

(١) اعلم أنَّ العلماءَ النَّحارير فسروا **الحقَّ** بأنه: «الحكم الذي طابقه الواقعُ» وجعلوه ضد **الباطل** الذي يفسر بأنه: «الحكم الذي خالفه الواقع» وعلى هذا تكون إضافة (مطابقة) إلى (الحكم) في كلام الشَّارح من إضافة المصدر إلى مفعوله، ويكون قوله: (الواقع) مرفوعا على أنه فاعل المصدر.

وفسروا **الصدق** بأنه: «الحكم الذي طابق الواقعَ» وجعلوا ضده **الكذب**، الذي يُفسر بأنَّه: «الحكم الذي خالف الواقع» ففي كل من الحقِّ والصدق تطابقٌ بيْن الحكم الَّذي أفاده الكلام والواقع، وتطابقٌ بيْن الواقع والحكم الذي أفاده الكلام؛ لأن المطابقة مُفاعلةٌ من الجانبين، ومعنى المفاعلة أن يصنع كل واحد من المرفوع على أنه فاعل، والمنصوب على أنه مفعول بالآخر مثل صنيع الآخر به، إلَّا أنهم لما أرادوا أن يفرقوا بين الاثنين اللذين هما: «الحق والصدق» جعلوا ابتداءَ المطابقة في جانب الحق من جهة الواقع، وابتداء المطابقة في جانب الصدق من جهة الحُكم، والذي دعاهم إلى هذا: هو النظر في وضع الكلمتين «الحق» و«الصدق» فإنَّهم رأوا أن الحق مأخوذٌ مِن قولهم: «حق الشيء» إذا ثبت، والثابت إنما هو الواقع؛ فناسب اعتبار مبدأ المطابقة في جانب الحق من جهة الواقع، فهما في هذا الرأي متفقان ذاتًا مختلفان اعتبارًا، واختار بعض المحققين أنَّ الحق والصدق شيءٌ واحد، وأنَّ كل واحد منهما عبارة عن (مطابقة الخبر للواقع)، وذلك لأن الواقع شيء ثابت في نفسه يقاس عليه غيرُه. **محي**.

(٢) **قوله: (وضده الباطل)** أي: يضاده إطلاقا واستعمالا، فهو عدم مطابقة الحكم الواقع، فيقال: قول باطل ودين باطل، أي: لم يطابق الواقع. فقولك: الله معدوم له نسبة كلامية، وهي ثبوت العدم لله تعالى، والنسبة الواقعية: ثبوت الوجود، فالنسبة الكلامية غير مطابقة للنسبة الواقعية، فعدم المطابقة هو الباطل. **الشنواني**.

٤ - مُحَمَّـدِ العَاقِـبْ لِرُسْـلِ رَبِّـهِ وآلِـهِ وصَـحْبِهِ وَحِزْبِـهِ

(مُحمَّدِ[١]): بَدلٌ مِن نبيٍّ مُخصِّصٌ له، وهو عَلَمٌ منقولٌ[٢] مِن اسم مفعولٍ مُضَعَّفٍ، سُمِّيَ به نبيُّنا ﷺ؛ لكثرةِ خصاله المحمودة، ورجاءَ أنْ يَحمدَهُ أهلُ السَّماء والأرض، وكان كذلك[٣].

ووَصفَهُ بـ(الْعَاقِبْ[٤]) وهو الَّذي يُحشرُ النَّاسُ على قدمه[٥]، وليس

---

(١) قوله: (محمد) بحذف تنوينه للوزن، كتسكين باء (العاقبْ) ولك أن تجعل حذف التنوين للإضافة؛ بناء على أنه من اجتماع الاسم واللقب لما في العاقب مِن الإشعار بالمدح. **الأمير**.

(٢) قوله: (وهو علم منقول) أي: لا مرتجل، فالمنقول: هو الذي سبق له استعمال قبل العلمية في غيرها، والمرتجل: هو الذي لم يسبق له استعمال قبل العلمية في غير العلمية. **الشنواني**.

(٣) في نسخة: (لذلك) وبحذف: وكان، فتصبح العبارة: ورجاء أن يحمده أهل السماء والأرض لذلك.

(٤) قوله: (العاقب) هو الذي يأتي في العقب والآخر، وذلك لكمال رتبته، وفي تأخره نسخ لشرع غيره، وأيضا الثمرة العظمى في الأشياء تأتي آخرها كالماء في حفر البئر. **الشنواني**.

(٥) ورد في حديثٍ أنَّ النبي ﷺ قال: «أنا العاقب، فلا نبيَّ بعدي» وفسر العلماء العاقب ـ كما ذكره الشارح ـ بأنه الذي يُحشَر الناسُ على قدمه، ومعنى (يُحشَرون على قدمه) أنهم يأتون ربهم على سُنته وشرعه وطريقه، وقالوا: المراد بقوله ﷺ «فلا نبيَّ بعدي» أنَّه لا تُبتَدئ نبوة نبي بعده ﷺ، ومرادهم بذلك أن يحترزوا عمَّا وردَ أنَّ عيسى ابن مريم ـ صلوات الله وسلامه على نبيِّنا وعليه ـ ينزل في آخر الزَّمان، وإنما كان ﷺ العاقب؛ ليكون شرعه الَّذي هو أكملُ الشَّرائع وأوفَاها بما يحتاج إليه البشرُ في عاجل حياتهم وآجلها ناسخًا لكل الشرائع.
فإن قلت: إذا فسرنا العاقب بأنه الخاتم لرسل الله وقع قول المصنِّف: «لرسل ربه» مستدركا لا يدل على شيء جديد.
قلت: الأفضل أنْ نجعلَ (العاقب) بمعنى الخاتَم مطلقًا عن التقييد بكون المختوم به هم رُسل الله، وعلى هذا يجيء قوله: «لرسل ربه» مفيدًا فائدةً جديدةً، وهذا يسمى التجريد. **محي**.

بعده نبيٌّ تُبتدأُ نبوَّتُه(١)، فهو بمعنى الخاتِم بعثُه وإرسالُه (لِرُسْل ربِّه) أي: لجميع الأنبياء(٢).

والرَّبُّ يُقال لمعانٍ، منها: السَّيِّدُ والمَالِكُ، وهو في الأصل مصدرٌ بمعنى التَّربية، وهي: **تبليغُ الشَّيء شيئًا فشيئًا إلى الحدِّ الَّذي أرادهُ المُربِّي.**

---

(١) **قوله: (تبتدأ نبوته)** وأما السيد عيسى ﷺ وإن كان ينزل آخر الزمان، فلا تبتدأ نبوته بعد نبينا، بل ينزل حاكما بشرع نبينا محمد ﷺ، وبقوله: تبتدأ نبوته يسقط ما قيل: مجيء عيسى بشرعنا كمجيء أنبياء بني إسرائيل بشرع موسى، وقد عدُّوا أنبياء مستقلين، لقولهم: لا يشترط في الرسول أن ينسخ شرع من قبله، ووجه السقوط أن أنبياء بني إسرائيل مجيئهم هذا هو بدء نبوتهم.
إن قلت: ينافي التبعية للنبي رد الجزية التي قبلها النبي ﷺ.
أجيب: بأنه تنفيذ لشرع النبي ﷺ، فإنه أفاد أنها مغيّاة بنزول عيسى عليه السلام. **الشنواني.**

(٢) الرُّسُل: جمع رسول، وأصله بضم الرَّاء والسين المهملتين، كما قالوا: صُبُر، وغُفُر ـ بضم أولهما وثانيهما ـ في جمع صَبور وغَفور، إلا أنَّ المصنِّف سَكَّنَ سين الرُّسل لإقامة الوزن، وهذا سائغٌ في المفرد والجمع، وقد نطقوا في «عنق» ونحوه بسكون الثَّاني.
وقول الشارح: «أي: لجميع الأنبياء» إشارة إلى دفع اعتراض ورد على عبارة المصنف، وحاصله: أنَّه ﷺ خاتم للأنبياء كما أنَّه خاتم للرسل، وإثبات كونه خاتمًا لرسل الله لا يستلزم إثبات كونه خاتمًا للأنبياء؛ لأن الرُّسل أخصُّ من الأنبياء، ولا يلزم من كونه خاتمًا للأخص كونه خاتما للأعم، ولو أنَّه قال: «الخاتم لأنبياء ربه» لكان أحسنَ وأصرح؛ إذ يلزم مِن كونه خاتمًا للأنبياء كونه خاتمًا للرُّسل، لأنَّه ليس لنا رسولٌ إلَّا وهو نبيٌّ، وحاصل هذا الجواب أن المراد بالرُّسل: الأنبياءُ، من باب إطلاق العام وإرادة الخاص، فهو مجازٌ مرسل، ولهذا الاعتراض جوابان آخران غير هذا الجواب؛ أولها: أنَّ في الكلام اكتفاءً ـ وهو ما يذكره النُّحاة بعنوان حذف الواو مع ما عطفت ـ وتقدير الكلام: العاقبُ لرسلِ وأنبياءِ ربِّه، على حدِّ قوله تعالى: ﴿سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ﴾ [النحل: ٨١] فإنَّ التقدير: ـ والله أعلم ـ تقيكم الحر والبرد، وثانيهما: أنَّا ندَّعي أنّ الرَّسول والنَّبيَّ بمعنًى واحدٍ، وليس أحدهما خاصًا والآخر عامًّا كما تقولون، بل هما متساويان، فكل رسولٍ نبيٌّ، وكل نبيٍ رسولٌ، وهو رأي بعض المحققين، ويجوز أن يكون هذا الجواب ممَّا أشار إليه الشَّارح. **محي.**

أُطلقَ عليه تعالى مُبالغةً[1]، وإذا أُفردَ ودخلتْ عليه «أَلْ» اختَصَّ به ﷻ[2].

---

(١) اعلم أنَّ بعض العلماء ذهب إلى أنَّ «ربا» صفةٌ مشبهةٌ، وهو الذي يُشعر به كلام صاحب «الكشَّاف»، وقد اعتُرض على هذا: بأنَّ الفعل المستعمل من هذه المادة متعدٍّ، قالوا: ربَّه يَربُّه، بمعنى أمره وتعبَّده، ومنه قول صفوان بن أمية بن الخلف الجُمَحِيِّ لأبي سفيان يوم حرب حنين ـ وقد رأى أنَّ أبا سفيانَ سرَّهُ أنْ تتغلب هوازن على المسلمين ـ «لأَنْ يَرُبَّنِي رجلٌ مِن قريشٍ خيرٌ مِن أنْ يَرُبَّني رجلٌ مِن هوازن»، وقد عُلم أنَّ الصفة المشبَّهة لا تُشتق إلَّا مِن الفعل اللازم، ولهذا اضطرَّ شُرَّاح «الكشَّافِ» إلى الاعتذار عما يفيده ظاهر كلام الزَّمخشري بأنَّا نقدر نقل الفعل المتعدي إلى اللازم ثم نشتقُّ منه الصفة المشبَّهة، وذهب قوم إلى أن (ربا) مصدر بمعنى التَّربية على مثال ما قاله الشَّارح، قال شيخ الإسلام: «ووقع في عبارة كثيرٍ مِن العلماء أنه مصدر بمعنى التربية، وهو تبليغ الشيء شيئًا فشيئًا إلى الحد الذي أراده المربِّي، أُطلق عليه تعالى مبالغةً بدعوى أنه تعالى هو عين التَّربية، ولا يخفى ما فيه مِن البَشاعة» اهـ. ولمَّا رأى المحققون أنَّ كونه صفة مشبهة بمعنى: مالك؛ لا يخلو عن تَعسُّف، وأنَّ كونه مصدرًا بمعنى: التَّربية؛ لا يخلو عن سوء أدب، ذكروا أنه اسم فاعل خُفِّف بحذف ألفه، وأصله: (رابب) بمعنى مُربي أو بمعنى مالك، ونظيره (بر) حيث ذكروا أن أصله (بارر) ثم حُذفت الألف وأُدغِم المِثلان، **فتلخص أنَّ للعلماء في كلمة (رب) ثلاثة أقوال:** قيل: هي صفة مشبهة، وقيل: هي مصدر، وقيل: هي اسم فاعل. **محي**.

(٢) قد يستعمل لفظ (رب) مفردًا ومجرَّدًا مِن «أل» ومِن الإضافة، وقد يستعمل مفردًا مقرونًا بـ«أل»؛ وقد يستعمل مفردًا مضافًا؛ وقد يستعمل جَمْعًا.

فأمَّا استعماله جمعًا؛ فيجوز أنْ يُطلق على غير الله تعالى، ومنه في القرآن الكريم: ﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾ [يوسف: ٣٩].

وأمَّا استعماله مفردًا مضافًا فقيل: يجوز أنْ يُطلق على غيره تعالى مطلقًا، تقول: ربُّ الدَّار، وربُّ الإبلِ، بمعنى صاحبها؛ وقيل: إن أُضيف إلى العاقل لم يجز أن يطلق على غيره ﷻ؛ وقد استُدلَّ لهذا القول بحديثٍ رواه الشَّيخان عن أبي هريرة: «لا يقل أحدكم: أطعم ربَّك، وضِّيء ربَّك، ولا يقل أحدٌ: ربي، وَلْيَقُلْ سيدي، ومولاي..»، ويعارض هذا قوله تعالى على لسان يوسفَ ﷺ: ﴿ٱرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٥٠]، وقوله على لسانه أيضا: ﴿إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَاىَ﴾ [يوسف: ٢٣]. ويمكن أن يُجاب عن الآيتين الكريمتين: بأنّه شَرْعُ مَن=

[معنى الآل والصَّحب والحِزب]

(وَ) سلامُ الله مع صلاته على (آلِهِ) ﷺ[1]، وهم أتقياء أُمَّته؛ لتعميم الدُّعاء، فهو معطوفٌ على نبيٍّ، أو محمَّدٍ[2]، لمُشاركته له في حكمه، وهو الدُّعاء بما ذُكر.

= قبلنا، وليس شرعًا لنا إذا ورد في شرعنا ما يمنعه.

وأمَّا استعماله مفردًا مجرَّدًا مِن «أل» ومِن الإضافة؛ فالصواب أنَّه لا يجوز إطلاقه على غير الله تعالى؛ وأمَّا قول النَّابِغَة الذُّبْيَاني:

نَحُـثُّ إلـى النُّعْمـانِ حَتَّـى نَنَالَـهُ ... فِـدًى لَـكَ مِـن رَبٍّ طَرِيفِـي وتَالِـدِي

فلا يدل على الجواز؛ لأنَّ الأحكام الشرعية لا تؤخذ عن الشُّعراء خصوصًا أهل الجاهلية.

وأما استعماله مفردًا مقرونًا بـ«أل» فلا يجوز إطلاقه على غيره تعالى، وأمَّا قولُ الحَارث بن حِلِّزَة في المُنْذِر بن مَاءِ السَّماء:

وَهُـوَ الـرَّبُّ والشَّـهِيدُ عَلَـى يَـوْ ... مِ الحِيَـارَيْنِ وَالـبَلَاءُ بَـلَاءُ

فمثل قول النَّابِغة الذُّبياني المتقدِّم، لا يصح أن يكون مُستَندًا على حكم شرعيٍّ، نعم؛ إنْ كان المراد جوازَ إطلاق هذا اللَّفظ أو ذاك عند أهل اللُّغة على كذا أو كذا صحَّ الاستدلالُ بمثل قول النَّابغة والحارث، بل قول مِثلهما في ذلك أولى أن يُستدلَّ به، وينبغي أنْ يكون المراد بالجواز في هذا الموضع الجواز الشَّرعيُّ، لا الجواز اللغوي. محي.

(١) في كلامِ المصنِّف هنا الصَّلاة على غير الأنبياء والملائكة تبعًا، وهي جائزةٌ بالإجماع، بل هي مطلوبة؛ لقوله ﷺ: «اللَّهم صلِّ على محمَّد، وعلى آل محمَّد» ولِنَهْيِهِ عن الصَّلاة البَتْرَاء، وقد فسَّروها بالصَّلاة الَّتي لم يُذكر فيها الآل، فأمَّا الصَّلاة على الآلِ والصَّحب استقلالًا فقيل: لا تجوز، بل هي حرامٌ، وقيل: هي مكروهةٌ، وقيل: هي خلاف الأولى، والَّذي صحَّحه جَمْهَرةُ العلماء القول بالكراهة. محي.

(٢) منع شيخ الإسلام أنْ يُعطف قوله: (وآله) على قوله: (محمَّد) وذهب إلى أنَّه فاسدٌ، ووجه ذلك: أنَّ المعطوفَ في حكم المعطوف عليه، و«محمَّد» بدلٌ من قوله: «نبي» فلو جعلت قوله (وآله) معطوفًا على (محمَّد) لَزِم أنْ يكون الآلُ ومَن ذكر معه بدلًا أيضًا من نبي، وهو لا يجوز. محي.

(وَ) على (صَحْبِه) أي: أصحابه ﷺ[١].

والصَّحابيُّ: مَن لقيه[٢] ﷺ مميِّزًا[٣] مؤمنًا به وماتَ على الإسلام[٤]؛

(١) تفسير الصَّحْب بالأصحاب يوهم أنَّه يعتبره جمعًا لصاحب، وهو مذهب أبي الحسن الأخفش، زعم أنَّ صحبًا جمع صاحب، ونظيره شرب وشارب، وتجر وتاجر، والتَّحقيق قول سيبويه إمام أهل هذه الصناعة، ذهب إلى أن صحبًا اسم جمع لصاحب؛ لأنَّه على زِنةٍ من زِنات جموع التَّكسير المعروفة. ومن هنا تعلم أنَّ قول النُّحاة: (اسم الجمع: ما ليس له واحدٌ مِن لفظه، بل له واحد من معناه) مبنيٌّ على الغالب والكثير، وأنَّ مَدار الفرق بين الجمع واسم الجمع على أنْ يكون على زِنة من أوزَان الجموع أولا، فإن كان على زِنتها فهو جمع، وإن لم يكن فهو اسم جمع. **محي**.

(٢) **قوله: (من لقيه)** والمراد باللقاء: ما هو أعمُّ مِن المجالسة، والمماشاة، ووصول أحدهما إلى الآخر، وإن لم يكالمه، ويدخل فيه برؤية أحدهما الآخر، سواء عرَفه أو لا، والتعبير بـ(لقي) أولى مِن قول بعضهم رأى؛ لأنه يخرج ابن أم مكتوم ونحوه من العميان، وهم صحابة بلا تردّد، ولقي في هذا التعريف كالجنس. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (مميزا)** ليس بقيد على الصحيح، وقد عرفوا محمد بن أبي بكر صحابيا مع ولادته قبل وفاته صلى الله بثلاثة أشهر، والتمييز إنما يشترط لتلقي الرواية فقط، فيدخل من حنكه بالتمر من الصبيان، والمجنون المحكوم بإسلامه فيما يظهر والنائم، فلا يشترط قصد ذلك الشخص الاجتماع، ولا معرفة أحدهما الآخر، و(مميزا) حال من فاعل (لقي). **الشنواني**.

(٤) **قوله: (مؤمنا به)** خرج من لقيه كافرا، ولو آمن به بعده كالتنوخي رسول هرقل. **قوله: (به)** هذا فصل ثان، فصل يخرج من لقيه مؤمنا بغيره من الأنبياء، لكن هل يخرج من لقيه مؤمنا بأنه سيبعث ولم يدرك البعثة، فيه نظر!

قلت: مال شيخ الإسلام إلى اعتبار لقيه له بعد نبوته، ونقل عن كلام ابن حجر ما يدل عليه.

وقوله: (ومات على الإسلام) هذا ليس بشرط في أصل الصُّحبة، بل شرط في دوامها، غاية الأمر أن من زاده أراد تعريف الصحابي الذي ثبتت له الصحبة ولم تنقطع، ويخرج بالتعريف الأول من اجتمع به مؤمنا ومات مرتدا، كعبد الله بن خطل فليس بصحابي، ويدخل في التعريفين مَن عاد للإيمان وتوفي مؤمنا كعبد الله بن أبي سرح، وفائدتها: التّسمية؛ فيسمى صحابيا، والكفاءة؛ فيكون كفؤا لبنت الصحابي، قال بعضهم: قلت ومن ذلك جعلُ مَن اجتمع به تابعيا، وعدم حنث الحالف على أنه صحابي، واشتهر أنها لا تعود عند المالكية،=

فيدخلُ ابن أمِّ مَكتوم[1] ونحوه مِن العُميان؛ وعيسى والخَضِر وإلياس عليهم الصَّلاة والسَّلام؛ لحصول اللِّقاء؛ ولأنَّه لا يُشترط فيه التَّعارف؛ إذْ لا تنافيَ بين مَقام الصُّحبة والنُّبوة والمَلَكيَّة، فعيسى عليه السلام آخرُ الصَّحابة مَوتًا، والملائكةُ صحابةٌ باقُونَ إلى الآن؛ لتكليفهم بشريعته[2].

(وَ) على (حِزبِه) أي: جماعته ﷺ.

= والذي رأيته في «الحطَّاب على مختصر الشيخ خليل» تردد في ذلك، فجاء الأجهوري وجزم بأحد الاحتمالين أعني عدم العود، وتبعه تلامذَتُه بعد، كالشيخ عبد الباقي والشبرخيتي، وكأنه مِن هنا اشتهر، فحينئذ لا مانع مِن الرجوع فيه لمذهب الشافعي على ما كان يرتضيه بعض الأشياخ. **الشنواني**.

(١) ابن أُمِّ مكتوم: اسمه عبد الله، وهو أحد مؤذِّني رسول الله ﷺ، والفاء في قوله (فيدخل ابن أم مكتوم) للتفريع، ودخول ابن أمِّ مكتوم مفرع في تعريف الصحابيِّ بما ذكر حيث عبَّر الشَّارح بقوله: (من لقيه ﷺ) دون أن يُعبِّر بمن رآه كما عبَّر به بعضهم، فإنَّ ظاهره أن الرُّؤية بصريّة، فإن كانت علمية استوى التعريفان في اشتمالهما على ابن أم مكتوم ونحوه. **محي**.

(٢) هذا مبنيٌّ على مذهب ضعيف، وهو أنَّ الملائكة ممن أرسل إليهم الرسولُ ﷺ، وأنهم مكلفون، والأقرب إلى الحق أنَّ رسالته للثقلين وهما الجن والإنس فقط، ولو سُلِّم أنَّه مرسل إلى الملائكة أيضًا لم يسلم أنَّهم مُكلفون، لأنَّ التّكليف إنَّما يكون بما يكون فيه كُلفة ومشقة، وطاعة الملائكة جِبلِّية لا مشقة على واحد منهم في القيام بها. **محي**. **وعند الشنواني: قوله: (لتكليفهم بشريعته)** الكلام بمعنى مع، أي: باقون مع تكليفهم بشريعته؛ لأن الصحبة لا تتوقف على التكليف، وهو أحد القولين عندهم في الملائكة، وهما فيما عدا الإيمان؛ لأنه ضروري، والراجح في مذهب الشارح أنهم في الشريعة ولكن تفصيل ذلك لا نعلمه، فلا ندري هل هم مكلفون بالصلاة وغيرها مما كلفنا به، **والراجح عند الشافعية** أنّ إرساله لهم تشريف، وأن طاعتهم جِبلِّيّة، والتكليف إنما يكون بما فيه كلفة.

[أصل كلمة «وبعد» وتعريف مطلق العلم والجهل]

٥ - وبَعْـدُ فَـالعِلْمُ بأصـلِ الـدِّينِ مُحَـتَّمٌ يَحْتَـاجُ لِلتَّبْيِـينِ

(وَبعدُ) يُؤتىَ بها للانتقال مِن أسلوبٍ إلى آخر، وأصلها: «أمَّا بعد» بدليل لزوم الفاء في حيِّزها[١] غالبًا، لتضمُّن «أمّا» معنى الشَّرط، والأصل: مهما يكن مِن شيءٍ بعد البسملة[٢] وما بعدها.

(فَالعِلْمُ بِأَصْلِ الدِّينِ) أي: بأصوله وقواعده، وهي العقائدُ الآتي بيانُها، قال الرَّاغبُ[٣]: العِلم: ....

(١) قوله: (في حيزها) أفاد شيخنا أن حيز الشيء مكانه ومكان بعد لا يشتغل بغيرها فهو على حذف مضاف أي: قرب حيزها، ولك أن تقول الإضافة لأدنى ملابسة. **الأمير**.

(٢) البسملة اسمٌ لقول القائل: (بسم الله الرحمن الرحيم)، وقالوا: بَسْمَلَ، وحَمْدَلَ، وحَوْلَقَ، وطَلْبَقَ، ودَمْعَزَ، وقالوا أيضا: هَلَّلَ، وكَبَّرَ، وسَبَّحَ، وذلك إذا قال: بسم الله الرحمن الرحم، والحمد لله رب العالمين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وأطال الله بقاءك، وأدام الله عزَّك، ولا إله إلا الله، والله أكبر، وسبحان الله، ويسمى هذا في علم الاشتقاق النَّحت، وضابطه: أنْ تأخذ أربعة حروف من المركَّب الذي تريد أن تنحت منه، من غير أن تقيِّد نفسك بحرف معين، ثم تُرتِّب هذه الحروف على مثال ترتيبها في المركب، فتقدم منها المتقدم فيه، وتؤخر المؤخر فيه، وتجعلها على وِزَان الدَّحرجة، ولك أن تشتقَّ منها فعلا على مثال دحرج؛ وانظر إلى قول الشاعر:

لَقَـدْ بَسْـمَلَتْ لَيْلَـى غَـدَاةَ لَقِيتُهَـا فَيَـا حَبَّـذَا ذَاكَ الحَبِيـبُ المُبَسْـمِلُ

فقد استعملَ الفعل واسم الفاعل. **محي**.

(٣) وهو الإمام المفسر اللغوي علامة المعقول والمنقول، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المشهور بالراغب الأصفهاني، توفي في الربع الأول من القرن الخامس الهجري، أي: في حدود سنة ٤٢٥ هـ كما رجحه الأستاذ الشيخ عدنان صفوان داوودي في تحقيقه لكتاب «مفردات القرآن» للراغب، وله أيضا من المؤلفات: «الذريعة إلى مكارم الشريعة» و«محاضرات الأدباء» وغيرها.

إدراكُ[1] الشَّيء بحقيقته[2]. وهو كقول ....

(١) **قوله: (إدراك)** هذا هو المراد هنا؛ بدليل الحكم عليه بالتَّحتُّم، وهو المعنى الأصلي للفظ العلم؛ فإنه مصدر «علم» ويطلق حقيقة عُرفية على القواعد المُدونة وعلى الملَكة كما يأتي للارتباط التسببي، وتفسير العلم بالإدراك يقتضي تعدده بتعدد المعلوم؛ كما إذا فُسر بالصورة الحاصلة في النفس بناء على أنَّ العلم عين المعلوم بمعنى أنَّ الشيء مِن حيث حصولُه في الخارج.. معلومٌ، ومن حيثُ حصولُه في الذهن.. عِلمٌ، وأما إن فُسر بالملكة فالأظهر عدم التعدد، وقد حَكى الخلاف في هذه المسألة المصنف في شرحه وهو مشهور، وأما العلم القديم فلم يقل بتعدده إلا الصعلوكي كما سيأتي، وعدل الشارح عن قول الباقلاني: العلم معرفة معلوم.. لما أورده عليه العضد في «المواقف» مِن الدور؛ حيث أخذَ المشتق في تعريف المشتق منه، وإن أجيب: بأنا نريد بالمعلوم ذاتَ الشيء لا المعنى الاشتقاقي، نعم فيه فائدة ترادف العلم والمعرفة خلافا لمن خص العلمَ بالكليات أو المركبات، والمعرفةَ بالجزئيات أو البسائط، ويوهمه قول النحاة: علم العرفان يتعدى لمفعول واحد، والحق كما قاله الرضى: أنه مجرد فرق في الاستعمال فقط، وخلافا لمن قال: المعرفة تستدعي سبق جهل فلذا لا تطلق على علم الله تعالى، قال السيد: في شرح «المواقف» إجماعا لا لغة ولا اصطلاحا اهـ. والحق أن عدم الإطلاق لعدم التوقيف على أن بعضهم جوزها لما ورد «تعرف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة» وإن احتمل المشاكلة أو المجازاة. **الأمير**.

(٢) **قوله: (قال الراغب... الخ)** اعلم أن غرضه تفسير العلم بقطع النّظر عن كونه تصح إرادته هنا أو لا، إذ اعتبارُ المَلَكة لا يصح هنا إلا باعتبار ما ينشأ عنها وهو الإدراك، أي: التصديق. **فقوله: (إدراك الشيء بحقيقته)** أي: تصور الشيء أو التصديق به، ولما كان قوله إدراك الشيء يصدق بإدراكه على ما هو به مطلقا، وعلى ما هو في الاعتقاد دون الواقع، وليس بصحيح؛ لأنهما من أقسام الجهل أتى بما يخرجهما بقوله: بحقيقته، أي: إدراك الشيء في حال كونه ملتبسا بحقيقته، أي: بحاله التي هو عليها في الواقع، كما هو المتبادر من قوله بحقيقته، كإدراك الإنسان أنه حيوان ناطق، والمتبادر من هذا التعريف أنه تعريف للعلم التصوري؛ لأنه الذي يتعلق بالحقائق، فهو تفسير لأحد نوعي العلم، وهذا هو الصواب، وهذا المعنى هو المراد هنا بدليل الحكم عليه بالتحتّم، وهو المعنى الأصلي للفظ العلم، فإنه مصدر علم، ويطلق حقيقة عرفية على القواعد المدونة وعلى الملكة، واعترضَ في «المواقف» على التعبير بالشيء؛ بأنه يخرج علم المستحيل فإنه ليس شيئا من الأشياء اتفاقا، بخلاف المعدوم الممكن، وأجاب بأنه شيء لغة. **الشنواني**.

شيخ الإسلام(١): إدراكُ الشَّيء على ما هو به. ويقال: مَلَكةٌ(٢) يُقتَدرُ بها على

---

(١) هو الإمام زين الدين أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري الخزرجي المصري مولدا، الشافعي الأشعري، شيخ مشايخ الإسلام، قاضي القضاة، **ولد سنة (٨٢٤ هـ)** في قرية «سنيكة» بمصر نشأ ﷺ في قريته يتيما فقيرا، وقامت على رعايته أم صالحة أسلمته إلى شيخ صالح تكفل به فحفظ القرآن و«عمدة الأحكام»، ثم رحل إلى القاهرة والتحق بالأزهر سنة (٨٤١ هـ) وعانى الفقر والحِرمان وقال كما في «طبقات الشعراني»: جئت من البلاد وأنا شاب فلم أعكف على الاشتغال بشيء من أمور الدنيا، ولم أعلق قلبي بأحد من الخلق، وكنت أجوع في الجامع كثيرا، فأخرج في الليل إلى الميضأة وغيرها؛ فأغسل ما أجده مِن قشيرات البطيخ وآكلها، وأقنع بها، فأقمت على ذلك سنينَ، ثم إن الله تعالى قيّضَ لي شخصًا مِن أولياء الله، كان يعمل في الطواحين في غَرْبَلة القمح، فكان يتفقدني، ويشتري لي ما أحتاج إليه من الأكل والشرب والكسوة والكتب.
من شيوخه: الحافظ ابن حجر العسقلاني، وعلم الدين البلقيني، والكافيجي، وغيرهم الكثير، وورد أنه بلغ عددهم مئة وخمسين شيخا.
من تلامذته: الشيخ الشعراني، ولازمه عشرين سنة، والشيخ شهاب الدين عميرة البُرُلُّسي، والإمام شمس الدين الرملي، ووالده الشهاب الرملي، والإمام الشهاب أحمد بن حجر الهيتمي، والعلامة الخطيب الشربيني، وغيرهم خلق لا يحصون.
من مؤلفاته: «إحكام الدلالة على تحرير شرح الرسالة» وهو شرح على «الرسالة القشيرية» في التصوف. و«تحفة الباري بشرح صحيح البخاري» وله: «الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة» وله: «حاشية على شرح المحلي على جمع الجوامع» وله أيضا: «المطلع شرح إيساغوجي» في المنطق، وله «فتح الإله الماجد بإيضاح شرح العقائد» ومن مؤلفاته الفقهية العالية: «أسنى المطالب في شرح روض الطالب» وقد قاربت مؤلفاته المئة.
وفاته: لما بلغ مِن العمر (١٠٢) سنة، توفي شيخ الإسلام زكريا في عام (٩٢٦ هـ) رحمه الله تعالى وأعلى مقامه، ودفن في القاهرة بالقُرب من قبر إمام الدنيا الإمام الشافعي.

(٢) **قوله: (مَلَكة)** هي الهيئة الراسخة في النفس كأنها مَلكتْ محلَّها أو ملَكها صاحبُها، وتسمى: عقلا بالفعل، وقيل: رسوخها حالة من التحول وتسمى: عقلا مستفادا، والتهيؤ قبل ذلك يُسمى: عقلا بالملكة يعني بالقوة والإمكان، وقد بسط الكلام في ذلك الكَستَلي في حاشيته «لشرح السعد على عقائد النسفي». **الأمير**.

إدراكاتٍ جُزئيَّةٍ.

والجهلُ[1]: انتفاءُ العلمِ بالمقصود[2]؛ بأنْ لم يُدْرَك؛ وهو الجهل البسيط، أو أُدْرِكَ على خلاف هيئته في الواقع[3]؛ وهو الجهل المركَّب؛ لتركُّبه من جهلين[4]: جهلُ المُدرِك بما في الواقع، وجهلُه بأنَّه جاهلٌ، كاعتقاد الفلسفيِّ قِدم العالم[5]. انتهى.

---

(١) قوله: (والجهل) إنما ذكره بعد العلم؛ لأنه مقابله، ومقابل الشيء أقرب خُطورًا بالبال مِن غيره، وأنت خبير بأن هذا يصدق على الظن الذي له وجه فيصح أن يسمى جهلا. أجيب: بأن المراد بالعلم مطلق الإدراك الذي له وجه فيشمل الاعتقاد والظن. **الشنواني**.

(٢) قوله: (بالمقصود) أي: ما شأنه أنْ يُقصدَ ويُعلمَ؛ فعلى هذا لا يدخل الجهلُ بالمغيبات، وأما ذاته تعالى؛ فباعتبار ما يجب لها، ويستحيل، ويجوز.. شأنُها أنْ تُعلمَ، وأما مِن حيث الكُنْه.. فلا، فإن الأصح أنَّ الحادثَ يستحيلُ أن يدركَ كُنْهَ القديم، بل يقصر عن ذلك بالطبع. **الأمير**.

(٣) قوله: (على خلاف هيئته) ويكون ذلك في التصديقات قطعا، وهل يدخل التصورات قال الخيالي: نعم، كما إذا تُصور شبحُ حجرٍ على بُعدٍ بأنه حيوان ناطقٌ، وقال السيد على «المواقف»: لا، قال: وهذه الصورة صوابٌ للإنسان في ذاتها، وإنما الخطأ في الحكم بأنها لهذا الشبح وهو يرجع للتصديق. **الأمير**.

(٤) قوله: (لتركبه من جهلين) أي: بسيطين؛ لئلا يلزم التسلسل، والتركب بمعنى الاستلزام، وإلا فلا يتركب الوجودي من العدمي. **الأمير**.

(٥) قوله: (قدم العالم) أي: بالزمان، ومعناه: عدم أوليته وإن كان حادثا بالذات، ومعناه: احتياجه لمؤثر ولو بالتعليل عندهم، والقديم بالذات الواجبُ وحدَهُ وهو ما استغنى عن مؤثر، والحادث بالزمن ما سبقه عدمٌ، وهم يقولون بقدم الأفلاك والعناصر أشخاصا، والمولدات أنواعا، ويَرِدُ عليهم كما يأتي: أنه يلزم مِن حدوث الأفراد حدوث الأنواع لتحققها فيها، وكُفروا بذلك؛ كإنكار العِلم بالجزئيات وحشر الأجساد شيخنا البليدي، وبقي رابع: وهو إثبات التعليل، وخامس: وهو إسناد التأثير للعقول العشرة، قال: وكأنهم لم يعدوهما لفظاعتهما، فكأنَّ القائلَ بهما ليس مِن العقلاء، هكذا قرر لنا في قراءة السَّعد على عقائد النسفي، ويمكن التلازم بين التعليل والقدم ولا التفات لأصولهم، فتأمل فإنه بقي أمورٌ كعدم قبول الأفلاك الخرق والالتئام المنافي لـ﴿يَوۡمَ نَطۡوِي ٱلسَّمَآءَ﴾ **الأمير**.

[حكم تعلم أصول الدين بالأدلة الإجمالية والتفصيلية]

وقوله: (مُحتَّمٌ) خَبَر «فالعلم» الواقع مُبتدأ[1]، ....

(١) **محتَّمٌ** اسم مفعول، ومعناه أوجبه الشَّارع، ولم يرخِّص في تركه، فيجب على كلِّ مكلَّف مِن ذكر وأنثى وجوبًا عينيًّا معرفة كلِّ عقيدةٍ بدليلٍ ولو إجماليًّا، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] وأمَّا معرفة العقائد بالأدلَّة التَّفصيليَّة ففرض كفاية، ومعناه أنَّه يجب على أهل كلِّ ناحيةٍ يشقُّ الوصولُ منها إلى غيرها أن يكون فيهم مَن يعرف العقائد بالدَّليل التَّفصيليِّ؛ لأنَّه ربَّما طرأت شُبهة فيدفعها، هذا هو الذي عليه جمهرة علماء المسلمين، ومِن العلماء مَن أوجب على كلِّ مكلَّف ذكرًا كان أو أنثًى وجوبًا عينيًّا أنْ يعرف كلَّ عقيدة بدليلها التَّفصيليّ. وليس هذا بمرضيٍّ، فقد ضيَّق هؤلاء ما وسَّع الله تعالى على عباده، وجعلوا في دين الله الحَرَجَ والجَهْد الجاهد، والله أرأف بعباده مِن أنْ يُكلِّفهم ما لا يطيقون.

فإن قلت: فما حدُّ الدَّليل الإجماليِّ، وحدُّ الدَّليل التَّفصيليِّ؟ حتَّى أعرِفَ ما يجب على عامَّة الخلق، وما يجب على خاصَّتهم.

فالجواب عن ذلك: أنَّ الدَّليل الإجماليَّ هو الذي يعجز صاحِبُه عن تقريره ودفْع ما يرد عليه من الشُّبه، وأما الدَّليل التَّفصيليُّ فهو ما يقدِر صاحبه على تقريره ودفع ما يرد عليه من الشُّبه، وخذ لك مثلًا تتَّضِح منه هذه الحقيقة، إذ قيل لك: ما الدَّليل على وجود الله تعالى؟ فقلت: الذي يدلُّ على وجود الله تعالى هو هذا العالم، ولم تعرف وجه دلالة وجود العالم على وجود الله، أو عرفتَها، ولكنَّك لم تعرف كيف ترد على ما يُورَدُ على هذا الدَّليل مِن الشُّبه، فأنت حينئذ عالم بالدليل الإجمالي، وأمَّا إذا كنت تعرف وجه دلالة وجود العالم على وجوده سبحانه، وكنت مع ذلك تستطيع أن تدفع كلَّ شُبهة يورِدُها المُورِدُ على هذا الدَّليل فأنت حينئذ عالم بالدَّليل التَّفصيلي.

أمَّا مَن حفظ العقائد بالتَّقليد فقد اختلف العلماء فيه: أمؤمنٌ هو أم كافرٌ؟ وإذا كان مؤمنًا فهل هو عاصٍ باكتفائه بالتَّقليد أم غير عاص؟ **والذي صححه الجمهرة مِن العلماء:** أنَّه مؤمنٌ، ثمَّ إنْ كان بحيث يقدر على النَّظر فهو عاصٍ بتركه ما قدر عليه، وإنْ كان بحيث لا يقدر على النَّظر فهو غير عاصٍ لأنَّه ما ترك شيئًا إلَّا وهو عاجزٌ عن تحصيله؛ **وقال جماعة:** هو مؤمن غير عاص مطلقًا، أي: سواء أقدر على النظر أم لم يقدر، **وقال قوم:** هو مؤمنٌ عاصٍ مُطلقا،=

يعني[١]: أنَّ تعلُّم التَّوحيد وتعلِيمَه واجبٌ[٢] شرعًا وجوبًا مُحتَّمًا، أي لا ترخيصَ فيه[٣]؛ لقوله تعالى[٤]: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]

= **وقيل**: هو كافر، وعليه جرى السَّنوسيُّ في «شرح الكبرى» ونصره، وشنَّع على من قال: إن التقليد كافٍ، ويقال: إنه رجع إلى القول بكفاية التَّقليد، والذي تطمئنُّ إليه النَّفس هو القول الأوَّل مِن هذه الأقوال؛ لأنَّ مِن العوام مَن لا يستطيع فهم هذه الأدلَّة، ولأنَّ الرَّسول ﷺ كان يقبل مِن كلِّ واحدٍ ما قدر عليه. ولم يُعرف عنه ﷺ التَّشدُّد في حمل النَّاس على إدراك ما لم يمنحهم الله القدرةَ على إدراكه، وسيأتي لهذا الكلام تتمَّة عند إثارة هذه المسألة في كلام المصنف. **محي**.

(١) **قوله**: (**يعني**) إنما أتى بالعناية إشارة إلى أن المراد بالعلم في المتن نفس الفن المعلوم، والباء بعده للتصوير وذلك ليظهر قوله بعد: (يحتاج للتبيين... إلخ) مِن غير تكلف استخدام ولا غيره، ما سبق الإشارة له فليتأمل. والتّعليم: مِن صفات الشيخ والتَعلُّم: مِن صفات الطالب، **والحاصل**: أنه إنْ أريدَ مِن (أصل الدين) المعنى العَلَمي فلا بد من تحويل العبارة؛ لأنه لا معنى لوجوب الفن المدون إلا من حيث تعليمه وتعلمه، وإن لم يرد منه المعنى العلمي فلا حاجة للتحويل، والأولى إبقاء العبارة على ظاهرها، وأن معناها التصديق بعقائد الدين أمر واجب محتم؛ إذ وجوب التعلم والتعليم إنما هو مِن باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو الواجب، واستشكل بأن العلم بمعنى التصديق مِن باب الكيف، والكيف ليس فعلا فهو ليس مكلف به، إلا من حيث أسبابه مِن التّعلُّم والتَّعلِيم، فحينئذ لا بد مِن تحويل العبارة مطلقا؛ سواء أريد المعنى العَلَمي أم لم يرد. **الشنواني**.

(٢) **قوله**: (**واجب**) لم يقل واجبان تنزيلا للتعليم والتعلم منزلة الشيء الواحد لتلازمهما، قال النووي: إن العالِم لا يجب عليه أن يطلب الجاهل ليُعلمه، بل الأمر بالعكس، أي: فليس كالرسول؛ لأن الأحكام يقررها الرسول على الناس، فليبحثوا بعدُ عمن يعلمهم، نعم يجب على العالم الإجابة بعد الطلب، وكل هذا ما لم يُشاهِد مُنكَرًا مِن الجاهل فيجبُ حينئذ المبادرة للتعليم والتغيير حسب الإمكان. **الأمير**.

(٣) **قوله**: (**لا ترخيص فيه**) تفسير لقوله: (محتما) بحيث أن تاركه يكون عاصيا على المعتمد في المقلد. **الشنواني**.

(٤) **قوله**: (**لقوله تعالى: فاعلم... الخ**) **قيل**: الدليل قاصر على الوحدانية، **وأجيب**: بأنها تتضمن جميع العقائد كما سيأتي، **قلنا**: ظاهر في الإلهيات وأما النبوات والسمعيات فإنما تؤخذ مِن=

عينيًّا[1] في العينيِّ منه، وهو ما يخرج به المكلَّف مِن التَّقليد إلى التَّحقيق، وأقلُّه: معرفة كلِّ عقيدةٍ بدليلٍ ولو جُمْليًّا. وكفائيًّا في الكفائيِّ منه، وهو: **ما يُقتَدر معه على تحقيق مسائلِه، وإقامة الأدلَّة التَّفصيليَّة[2] عليها، وإزالة الشُّبه عنها بقوَّة**[3].

[موضوع علم الكلام وتعريفه]

وهذا العلم[4] يُبحث فيه عن ....

= محمد رسول الله على ما يأتي، فلعل الشارح اقتصر على الأشرف، ولغيره دليل آخر نحو ﴿ءَامِنُواْ بِمَا نَزَّلْنَا﴾ [النساء: ٤٧] فإنه يشمل الكل أو بالقياس أو غير ذلك. **الأمير**.

(١) **قوله: (عينيا)** نسبة إلى العين بمعنى الذات؛ لتعلقه بعين كل شخص على حدته، ثم هو وجوب فروعٍ على صحة إيمان المقلد، ووجوب أصولٍ على كفره، ويأتي تفصيل ذلك. **الأمير**.

(٢) **قوله: (الأدلة التفصيلية)** الدليل التفصيلي: هو المقدُور على تقريره وحلّ شُبهه، والإجمالي: هو المعجوز عنهما أو عن أحدهما. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (بقوة)** راجعٌ لما تقدم مِن قوله تحقيق مسائله وإقامة الأدلة التفصيلية عليها وإزالة الشبه عنها، ومعنى كونها بقوة أن يكون جاريا على القوانين التي لا يقدح الخصم فيها، مثلا إذا قال الخصم: الحركة مستترة، فيرد الجاري على القواعد أنه يلزم على الاستتار الجمع بين الضدين، فلو قلنا: يلزم الجمع بين الخلافين لم يكن جاريا على القواعد؛ لأن الخلافين يجتمعان. **الشنواني**.

(٤) هذا الكلام يشير إلى موضوع علم أصول الدِّين، أو علم التَّوحيد، أو علم الكلام، وهو يفيد أنَّ موضوعه: ذاتُ الله تعالى وصفاتُه، والممكناتُ من حيث مبدؤُها، لأنه يُبحَث فيه عن ذلك، قال العلَّامة الأمير: «وهو أظهر مما قيل: موضوعه المعلوم مطلقًا، أو ماهيَّات الممكنات من حيث دلالتُها على ما يجب للإله كما في «شرح الكبرى»، أو أقسام الحكم العقليِّ الثَّلاثة ـ وهي الوجوب والاستحالة والجواز ـ أو مطلق الموجودات؛ إلى غير ذلك من أقوالٍ لا تقوى». انتهى كلامه.

وقال شيخ الإسلام: وموضوعه ذات الله تعالى مِن حيث ما يجب له، وما يستحيل، وما يجوز، وذات الرُّسل الكرام كذلك، والممكن من حيث إنَّه يتوصل به إلى وجود صانعه،=

ذات الله[1] وصفاته[2]، وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد[3]، على قانون الإسلام[4].

وحدُّوه أيضًا بأنَّه: عِلمٌ يُقتدر[5] معه على إثبات العقائد الدِّينيَّة[6]

= والسَّمعيات مِن حيث اعتقادُها. انتهى كلامه. محي.

(١) قوله: (عن ذات الله) أي: من حيث إنها قديمة وباقية ومخالفة للحوادث... الخ.

(٢) قوله: (وصفاته) أي: من حيث تقسيمها لنفسي وسلبي، ومعان ومعنوية، ومتعلقة وغير متعلقة، والمتعلق لعام التعلق وخاصه، وقديمه وحادثه، كما في صفات الأفعال عند الأشعري إلى غير ذلك، فهذا غير البحث عن الذات من حيث مجرد ثبوت الصفات المذكورة أولاً؛ فلا تكرار. الأمير.

(٣) قوله: (في المبدأ) أي: من حيث إنها حادثة ناشئة بالاختيار لا بالتعليل. وقوله: (والمعاد) إشارة للحشر والسمعيات، بقيت النبوات؛ فإما أنه أدرجها في أحوال الممكنات خصوصا، والمعاد إنما يُعلم مِن الرسول فاستتبع أحكام الرُّسل، أو أنها أدرجها في الصفات مِن حيثُ إن الإرسالَ مِن صفات الأفعال، وإنما يتعلق بمن ثبتت له تلك الأحكام، وأما نحو مبحث نصب الإمام وتقليد الأئمة؛ فإنما ذُكر في بعض كتب هذا الفن لكثرة ضلال الفرق الزائغة فيه، وأما قول المصنف: (وكن كما كان خيار الخلق) ونحوه فآدابٌ ذكرها تتميما للفائدة. الأمير.

(٤) قوله: (على قانون الإسلام) أي: أصوله مِن الكتاب والسنة والإجماع والمعقول الذي لا يخالفها، وهو متعلق بقوله: (يبحث) أي: يُبحث فيه عن ذات الله... إلخ بحثا جاريا على قانون الإسلام، خرج إلهيات الفلسفة فإنها على مجرد ما خيلته لهم آراؤهم، والمراد بأهل الإسلام: ما يشمل المعتزلة فكلامهم يعد من علم التوحيد. الشنواني.

(٥) قوله: (يقتدر) إشارة إلى أنه ليس بلازم إلزام الغير بالفعل، بل هو مِن أشرف المناصب مُطلقا، ولا يغتر بم نقله الشعراني في «اليواقيت والجواهر» أوائله عن ابن عربي من أن علم الكلام: «مجاهدة مع غير عدو» فإنه لو تُرِكَ التَّمرُّن فيه قبل الحاجة لتعسَّر عند الحاجة إليه أو تعذَّر، وهكذا الشأن في الأمور الظاهرية فضلا عن الأمور الباطنية، وإنما هذه جذبة حالية. الأمير.

(٦) قوله: (الدِّينية) المنسوبة إلى دين محمد ﷺ، صوابا كان أو خطأ، فإن الخصم كالمعتزلة مثلا وإن خطأناه في اعتقاده وما يتمسك به في إثباته.. لا يخرجه من علماء علم الكلام، ولا يخرجُ عِلمُه الذي يقتدر معه على إثبات عقائده الباطلة مِن علم الكلام، ذكره السيد. الشنواني.

على الغير، وإلزامها إيَّاه، بإيراد الُحجج، ودَفع الشُّبه[١].

[بيانُ السبب الحامل للمصنف على جعل منظومته في علم أصول الدين]

ثم بيَّنَ السَّببَ الحاملَ له على وضع هذه المنظومة في أصول الدِّين دون غيره مِن العلوم الواجبة؛ بقوله:

(يَحْتَاجُ) أي: الفنُّ المُلقَّبُ بأصول الدِّين **(لِلتَّبْيِينِ)** أي: التَّوضيح؛ بتصوير مسائله وإثباتها بقواطع الأدلَّة. والبيان: **إخراج الشَّيء**[٢] **مِن حَيِّز الإشكال إلى حَيِّز التجلِّي**[٣].

---

(١) **قوله: (بإيراد الحجج)** المتبادر مِن الباء في قوله: (بإيراد) الاستعانة دون السببية، وإن سُلِّم، وجبَ حملها على السببية العادية دون الحقيقية، بدليل ذكر السببية السابقة، والمراد بالحجج والشبه: ما هو كذلك في زعم الناظر، لا باعتبار ما في نفس الأمر، وإلا خرج كلام الُمخطئ مِن الحد، والمقصود دخوله كما تقدم. **الشنواني**.

(٢) عرَّف السَّيد الشريف الجرجاني البيان بتعريفين؛ أحدهما ما ذكره الشارح هنا، قال: البيان: إظهار المعنى وإيضاح ما كان مستورًا قبله، وقيل: هو الإخراج مِن حيِّز الإشكال، والفرق بين التأويل والبيان أنَّ التأويل: ما يذكر في كلام لا يفهم منه معنى محصل في أوَّل وهلة، والبيان: ما يذكر فيما يفهم ذلك لنوع خفاء بالنِّسبة إلى البعض. اهـ. **محي**.

(٣) **قوله: (من حيز الإشكال)** الحيز في الأصل اسم للمكان، ثم إنه تجوز فيه هنا عن الصفة، ثم إن جعلت الإضافة بيانية أي: حيز هو الإشكال، وحيز هو التجلي. قال ابن قاسم: **فإن قلت**: الحيز في ذلك التعريف مجاز وهو ممتنع فيها. **ويجاب**: بأن التجوز في الحد لا يمتنع مطلقا، بل يجوز عند وضوح المعنى مع فهم المراد، ولعل استحالة ثبوت الحيز للمعاني كالإشكال والإيضاح قرينة على المقصود. اهـ.

والحاصل: أن الحيّز إنما يكون للأمور المحسوسة، فشبَّهَ الإشكالَ بجِرمٍ ذي حيّز على طريق الاستعارة بالكِناية، وإثباتُ الحيّز تخييلٌ، أو أنه مستعار للصفة استعارة تصريحية، والإضافة للبيان، وكذا يقال فيما بعده، ولك أن تجعله من إضافة المشبه به للمشبه بجامع الاشتمال، فالحيز مستعمل في حقيقته. **فإن قلت**: ما معنى إخراج الشيء من الإشكال إلى التجلي.=

وإنَّما احتاجَ إلى البيان؛ لأنَّ كلامَ الأوائلِ كانَ مقصورًا على الذَّات، والصِّفات، والنُّبوَّات، والسَّمعيَّات، فلمَّا حَدثت المُبتدعةُ[1]، وكثُر جِدالهم معَ علماءِ الإسلام[2]، وأورَدوا شُبهًا على ما قرَّرَهُ ....

= قلت: المراد: إزالة الإشكال عينه. الشنواني.

(١) **الابتِدَاع**: الإتيان بالشيء الذي لم يسبق نظيره، والمُبْتَدِع: الآتي بذلك، ولما كان السَّلف الصَّالح على المنهج الذي ذكره الشَّارح كان الذين جاؤوا بعدهم يتتبَّعون الشُّبه ويثيرونها ويخلطونها بقواعد الفلسفة مبتدعين بمعنى أنَّهم آتون بما لم يسبق في محاورات السَّلف مثله، يروى أنَّ رجلًا سأل الإمام مالك بن أنس عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسُّؤال عنه بدعة، أخرجوا عنِّي هذا المبتدع، فذكرَ أنَّ السُّؤال عن معنى الاستواء بدعة، وذلك لأنَّ السَّلف ما كانوا يسألون عنه، بل كانوا يفوضون العلم فيه إلى الله تعالى، وذكر أنَّ السائل مبتدعٌ؛ لأنه آتٍ بما لم يكن السَّلف يأتون به، وحكى العلامة سعد الدين التفتازاني أنَّ أول من أظهر الخلافَ هو واصل بن عطاء الذي صار رئيس المعتزلة مِن أهل طبقته، وكان واصلٌ في مجلس الحسن البصري، فسأل رجلٌ الحسنَ قائلًا: يا إمام الدِّين، زعم أناسٌ أنَّ مَن فعل كبيرة مِن الكبائر فقد كفر، وقال آخرون لا تضرُّ مع الإيمان معصيةٌ أصلًا، كما لا تنفع مع الكفر طاعةٌ أصلًا، فما الحق في ذلك؟ فأطرق الحسن البصريُّ يفكِّر في المسألة، وسارَع واصلٌ فأثبت منزلةً بين الكفر والإيمان، وقال: النَّاس ثلاثة أقسامٍ مؤمنٌ، وكافرٌ، ولا مؤمنٌ ولا كافرٌ، ثمَّ اعتزل مجلس الحسن وعقد لنفسه مجلسًا يقرر فيه مذهبه، فقال الحسن: اعتَزَلَنا واصل. ومِن ذلك اليوم سُمي هو وأصحابه الذين اعتزلوا معه مجلس شيخهم الحسن البصري (المعتزلة)، ثم تفاقم الخطب، وتعاظم الأمر لمَّا أمرَ المأمونُ الخليفة العباسيُّ بتعريب كتب الفلسفة اليونانيَّة؛ فإنَّ المعتزلة ترسَّموا خطوات الفلاسفة، وتتبَّعوا قواعدهم، وانتحلوا الكثير منها، وطبقوه على المسائل الكلامية؛ ألا ترى أنَّ هؤلاء المعتزلة إنما نفوا صِفاتِ المعاني تطبيقًا لقاعدة مِن قواعد الفلسفة اليُونانيَّة، وهي: أنَّ الرؤية لا تكون إلَّا بأشعَّةٍ تتصل بالمُبْصَر وقالوا: إنَّ الله تعالى لا يرى يوم القيامة، وقدَّموا القاعدة الفلسفية على الآية الكريمة: ﴿وُجُوهٌ يَوۡمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة]، وهكذا مما ستطلع عليه في مسائل هذا العلم. محي.

(٢) أي: أن أهل الأهواء والمبتدعة تقوا بالجدال والشبه بحيث لم يمكن زجرهم بنحو كلام السلف، كما فعل الإمام مالك مع من سأله عن الاستواء.

الأوائلُ[1]، وألزمُوهم الفسادَ[2] في كثيرٍ مِن المسائل، وخَلَطوا تلك الشُّبه بكثيرٍ مِن القواعد الفلسفيَّة[3]، تَصدَّى المتأخرون[4] لدفع تلك الشُّبَه[5]،

---

(١) قوله: (وأوردوا شبها... الخ) بأن قال الأوائل مثلا: اللهُ يُرى. فأورد المبتدعة أن الرؤية تستلزمُ التجسيمَ، لأن الرؤيةَ تكون باتصال الأشعة بالأجسام، والله ليس بجسم، فلا يُرى.

(٢) قوله: (وألزموهم الفساد) أي: ألزمَ المبتدعةُ الأوائلَ الفسادَ بسبب ما أوردوه عليهم مِن الشبه. **الشنواني**.

(٣) قوله: (وخلطوا تلك الشبه بكثير مِن القواعد الفلسفية) أي: فإن المعتزلة يَنتَحِلُونَ مِن الفلسفةِ كما بيَّنَهُ السنوسيُّ وغيره، ألا ترى أنَّ مِن قواعد الفلاسفة: واجبُ الوجود لا يكون إلا واحدًا مِن جميع جهاته، أَخذَتْ منه المعتزلةُ: نفيَ صفات المعاني، ومِن قواعدهم: التأثيرُ بالتَّعليل، ونفي الاختيار بإثبات اللزوم، أخذوا منه: وجوبَ الصلاح والأصلح، ومنها: أنَّ الرؤيا بأشعة تتصل بالمبصر، أخذوا منه: أن الله تعالى لا يُرى، ومنها: تأثير العقول ونحوها المستندة لواجب الوجود، أخذوا منه: أن العباد يخلقون أفعالهم إلى غير ذلك. **الأمير**.

(٤) ورأسهم ورئيسهم في ذلك الإمام أبو الحسن الأشعري طيب الله ثراه، فهو شيخ طريقة أهل السنة والجماعة، وإمام المتكلمين، وناصر سنة رسول الله ﷺ، والذّابُّ عن عقائد الإسلام.

(٥) كان أبو الحسن الأشعريُّ إمامُ أهلِ السُّنَّة تلميذًا مِن تلاميذ أبي علي الجُبَّائيّ، والجبَّائيُّ رأسٌ مِن رؤوس أهل الكلام الذين سموا المعتزلة، وجلس أبو علي الجُبَّائيُّ يومًا يُقرِّر مسألةً مِن مسائل المعتزلة، وهي المسألة المشهورة بوجوب الصَّلاح والأصلح على الله تعالى لعباده؛ فقال أبو الحسن الأشعري: ما تقول في ثلاثة إخوة عاش أحدهُم حتى كبر أطاع ربه ثم مات، وعاش الآخر حتَّى كبر ولكنه عصى ربه، ثم مات، ومات الثَّالث صغيرًا قبل أنْ يبلُغَ سِنَّ التَّكليف؟

فقال أبو علي الجبَّائيُّ: يجب عليه أن يُثِيبَ الأوَّل لطاعته، وأنْ يعاقب الثَّاني لعصيانه، وأمَّا الثَّالث فلا يُثاب ولا يُعاقب.

فقال أبو الحسن الأشعري: فإنْ قالَ الثَّالثُ الذي ماتَ صغيرًا: يا ربِّ أفما كان الأصلح لي أن تبقيني حتَّى أكبُر وأطيعك فأُثاب على طاعتي كما فعلت بأخي الذي مات كبيرًا مطيعا؟

فقال أبو علي الجبائي يقول الله تعالى له: علمتُ أنَّكَ لو بقيت حتى تكبُر لعصَيْتَ فتدخل النَّار فأمتُّك صغيرًا، وذلك أصلح لك. =

= فقال أبو الحسن الأشعري: فإن قال الكَبير العاصي: يا ربِّ لمَّا علمتَ أنِّي إنْ كبُرتُ عصيتُ

فاحتاجوا إلى إدراجها في كلامهم؛ لِيَسْهُل عليهم تمييزُ صحيحها مِن فاسدها[1]، فصَعُبَ لهذا تناوله، وخصوصًا في مَقام الإيجاز.

[بيانُ الطَّريق الأفضلِ للتأليف في هذا العِلم]

٦ - لكنْ مِن التَّطْوِيلِ كَلَّتِ الهِمَمْ فَصَـارَ فِيْـهِ الاخْتِصَـارُ مُلْتَـزَمْ

ثمَّ استدرك على ما يقتضيه احتياجُ هذا الفنِّ للتَّبيين مِن مزيد التَّطويل بقوله:

(لَكِنْ) وإنْ احتاجَ للتَّبيين لا تَنْبغي[2] المُبالغة معه في تطويل العبارة؛ لأنه (مِنَ التَّطْوِيلِ) المُؤَدِّي إلى المَلل والسَّآمة (كَلَّتِ) أي: تَعبت (الهِمَمُ)

فهلَّا أمتَّني صغيرًا فأكونَ كأخي الذي ماتَ صغيرًا فلم يُثَبْ ولم يُعاقَبْ؟!

فلم يقدِر الجبَّائيُّ على التَّخلصِ مِن هذا الاعتراضِ، وقال لأبي الحسن: أَبِكَ جُنون؟ فقال: لا، ولكن وقف حمار الشَّيخ في العقبة، فصارت هذه الجملة مَثَلًا، ومِن ذلك الحين تركَ أبو الحسن الأشعريُّ دروسَ الجُبَّائيِّ، وأخذَ ينقض مذهب شيخه، وينافحُ عن آراء أهل السُّنَّة والجماعة، رضي الله تعالى عنه وأرضاه. محي.

(١) الضمير المضاف إليه في قوله: «صحيحها» راجعٌ إلى الشُّبه؛ وظاهر العبارة يفيد أن بعض الشُّبه صحيحٌ وبعضها فاسدٌ، وليس هذا الظَّاهرُ بمستقيم؛ فإنَّ جميعَ الشُّبه فاسدةٌ، وقد مضى لنا بيان معنى الشُّبهة وأصل مأخذها، ومِن هذا الذي مضى يُفهم أنَّ غايةَ أمرِ الشُّبهة أنْ تَلْتَبس أو تُشبه الحقَّ، وليستْ مِن الحقِّ في شيءٍ، ولتصحيح عبارة الشَّارح نحملُ الصَّحيح في عبارته على القويِّ، والفاسدَ على الضَّعيف الذي يزول بأدنى فكرٍ. وكأنَّه قال: إنَّما أدرجوا مذاهب المخالفين في تصانيفهم ليسهُل عليهم تمييز القويِّ مِن الضَّعيف مِن بين شُبه هؤلاء المخالِفين ويبيِّنوا فسادَ الجميع. محي.

(٢) في نسخة: «لا يحتاج للمبالغة» وفي أخرى: لا ينبغي.

جمع همَّة، وهي لغةً: القوَّة والعزم.

وعرفًا: **حالةٌ للنَّفس تتبعها قوَّة إرادةٍ، وغلبةُ انبعاثٍ، إلى نَيْلِ مقصودٍ مَا، ثمَّ إنْ تعلَّقتْ بمعالي الأمور فهي عَلِيَّةٌ، وإلَّا فدنيَّة.**

(فَصَارَ فِيهِ) أي: في تَعليم أصول الدِّين بالتَّأليف **(الِاخْتِصَارُ)** أي الإيجاز، وهو: تقليل اللَّفظ، ضدُّ التَّطويل. **(مُلْتَزَمْ)** تقريبًا على المتعلِّمين القاصرين؛ فظهر مِن كلام المصنِّف رحمه الله تعالى منطوقًا ومفهومًا.. أنَّ الإطناب المُمِلَّ مذمومٌ؛ لأنَّه يَمنع الهِمَم القاصرة مِن تَعاطيه، والإيجازَ المُخلَّ بأداء المقصود كذلك؛ لأنَّه لا يوصِلُ إلى صحَّة فهمه، فيتعيَّن الاختصارُ؛ لأنَّ ما لا يتمُّ الواجب إلَّا به فهو واجبٌ[1].

[وصفُ المنظومةِ بما يُرغِّبُ الطالبَ فيها]

٧ـ وَهـــذِهِ أُرْجُــوزَةٌ لَقَّبْتُهـــا جَـوْهَرَةَ التَّوْحِيْـدِ قَـدْ هـذَّبتُهَا

(١) ههنا ألفاظٌ ذكرها المصنِّف والشَّارحُ رحمهما الله تعالى يجب معرفة حقائقِها، وهذه الألفاظ هي: التَّطويل، والإيجاز، والاختصار، وأمَّا **التَّطويل** فهو: أداء المقصود بلفظٍ زائدٍ على المتعارَف لأوسَاط النَّاس الذين ليس لهم فصاحة ولا بلاغة، وينبغي أنْ يرادَ به ههنا ما يَشملُ الذي سمَّاه أهل البلاغة حشوًا وإطنابًا، **فأمَّا الحشو** فهو: ما تعيَّنت زيادته على أداء أصل المقصود ولم تكن له فائدةٌ، **وأمَّا الإطناب** فهو: الزِّيادة عن أصل المطلوب لفائدة. **وأمَّا الإيجاز فهو**: أداء المقصود بلفظ أقلَّ مِن المُتعارف، وقد ذمَّ المصنِّف التَّطويل صراحةً بأن جعل الهِمَم تَضْعُفُ عن التَّحصيل بسببه، وذمَّ الإيجاز المُخلَّ بالمفهوم؛ لأنَّ الإيجاز المُخلَّ بالمقصودِ لا تَبْيينَ معه، وقد ذكرَ أنَّ هذا العلم يحتاجُ للتَّبيين، فلم يبق إلَّا **الاختصار**، وهو: ـ ههنا بمعونة المقام ـ عبارةٌ عن أداء المعنى المقصود بعبارةٍ قليلةٍ مِن غير إخلالٍ بشيءٍ مِن المطلوب أداؤُه، ويشبه أنْ يكون قد أرادَ الاقتصار على أمَّهات المسائل، وترك التفريعات الكثيرة، وأداء ذلك بعبارة قصيرة سهلة الفهم. **محي**.

(وَ) مُفَصَّلُ نوع[1] (هَذِهِ) الألفاظ المُخيلة الدَّالَّة على المعاني المقصودة

---

(١) أشار الشَّارح ﷺ عليه بقوله: (ومفصل نوع هذه الألفاظ) إلى دفع اعتراضين يردان على عبارة المصنف التي هي قوله: (وهذه أرجوزة لقبتُها) وحاصل الاعتراض الأوَّل أنَّ قولَه: (هذه) اسم إشارة أشار به إلى الألفاظ المستحضَرة في الذِّهن، والألفاظ المستحضرة في الذهن مُجملةٌ، والأرجوزة: اسم للمفصَّل بابًا فبابًا، فلم يحصل التَّطابق بين المبتدأ وخبره، وقد عُلم أنَّ التَّطابق بينهما واجب.

ومحصَّلُ ما أشار إليه الشارح من الجواب: أنَّ الكلام ليس على ظاهره، بل هو على تقدير مضافٍ قبل المبتدأ، وأصل الكلام على هذا: (ومفصل هذه الألفاظ أرجوزة) فحذفَ المضاف، وأقام المضاف إليه مقامَه، ولا يخفى عليك أنَّ هذا الجواب مبنيٌّ على تسليم أمرين:

الأول: أنَّ الألفاظَ المستحضرةَ في الذِّهن التي أشار إليها بـ(هذه) لا تكون إلَّا مجملة.

والثاني: أنَّ لفظ (أرجوزة) اسمٌ للمفصَّل بابًا فبابًا.

ولك أن تجيب على هذا الاعتراض بجوابين آخرين غير جواب الشارح الذي أشارتْ إليه كلمةُ (مفصل)

ومحصل الجواب الأول منهما: أنَّا نمنع أنَّه لا يقوم بالذِّهن إلَّا المجمل، وتدعي أنَّه قد يقوم بالذِّهن المفصَّل المنظَّم المرتَّب المتَّسق، وهذا هو مذهب أهل التَّحقيق.

ومحصل الجواب الثَّاني منهما: أنَّا لا نسلِّم أنَّ الأرجوزة اسمٌ للمفصل المرتَّب، بل يجوز أن تكون اسمًا للهيئة المجملة، بل هذا هو الأقرب؛ لأنَّه يبعد ملاحظتها عند الوضع بيتًا فبيتًا، وإذا أجبنا بأحد هذين الجوابين لم نكن في حاجة إلى تقدير مضاف.

ومحصل الاعتراض الثاني: أنَّ المشار إليه بقوله (هذه) هو ما في ذهن المصنِّف وحده؛ فهو جزئي، والأرجوزة: اسم للألفاظ لا بقيد كونها في ذهن المصنف، بل أعمُّ مِن أنْ تكون في ذهنه أو في ذهن غيره؛ فهو كلِّيٌّ، فلم يتطابق المبتدأ والخبر أيضًا.

ومحصل ما أشار إليه الشارح من الجواب على هذا الاعتراض: أنَّ الكلام ليس على ظاهره أيضًا، وإنَّما هو على تقدير مضاف قبل المبتدأ، وأصل الكلام (مفصل نوع هذه الألفاظ أرجوزة)، وأنت جدُّ خبير أن هذا الجواب يتضمن تسليم ما ذكره المعترض في اعتراضه، ومنه أن الأرجوزة اسم لما في ذهن المصنِّف وغيرِه، وهو مبنيٌّ على أنَّ أسماء الكتب ونحوها مِن قبيل علم الجنس أو اسم الجنس، ولك أن تجيب بجوابٍ آخر على هذا الاعتراض،=

على وجهٍ مخصوصٍ (أُرْجُوزَةٌ) أي: مَنظومةٌ مِن بحر الرَّجز[1]، صغيرة الحجم، أبياتها أربعةٌ وأربعونَ ومئةُ بيتٍ؛ ففيه ترغيبٌ في تعاطيها[2]، وأكَّده بقوله:

[اسم المنظومة وبيان وجه التسمية]

(لَقَّبْتُها) أي: جعلتُ لها (جوهرةَ) عِلْم (التَّوحيد) لَقبًا، والجوْهرة:

= وحاصله: أنَّا لا نسلم أنَّ الأرجوزة اسم لما في ذهن المصنِّف وغيره؛ لأن هذا مبني أنَّ أسماء الكتب مِن قبيل أعلام الأجناس، أو أسماء الأجناس، ونحن لا نقول به، بل الأرجوزة اسم لما في ذهن المصنف وحده بناء على أنَّ أسماء الكتب من قبيل الأعلام الشخصية، وهو ما نختاره.

بقي هنا شيءٌ، وهو أنَّا لا نرتضي جواب الشارح على الاعتراضين؛ حتى على فرض تسليم كل ما جاء في كلام المعترض، وذلك لأنَّه جعل تقدير المضاف قبل المبتدأ، والذي نختاره على هذا الفرض أن نجعل تقدير المضاف قبل الخبر؛ فيكون التقدير: (وهذه الألفاظ المستحضرة في الذهن مجمل جنس أرجوزة... الخ) لأنَّ التقدير في الأول يكون بمنزلة نزع الخُف قبل الوصول لشاطئ النهر كما ذكره المحقق الخَيَّالي، فإنَّ أول الكلام وقع موقعه، ولم يأت الاعتراض إلا بسبب آخره؛ فليكن التقدير في آخره. محي.

(١) قوله: (بحر الرجز) الذي هو أحد بُحور الشعر على الأرجح، ووزنه: «مستفعلن مستفعلن...» ست مرات، وإضافة (بحرٍ) إلى (الرجز) مِن إضافة العام إلى الخاص، والبحر هو المتسع، شبه به الميزان المعلوم لكثرة ما يوزن به، والرجز كثير التغير حتى أخرجه بعضهم عن الشعر، وقد يطلق بمعنى أعم على مطلق الشعر لأشهريته، والرّجز في الأصل الارتعاش. الشنواني.

(٢) هي أربعةٌ وأربعونَ ومائةُ بيتٍ، بناءً على أنَّها مِن كامل الرّجز؛ فإن كانت مِن مشروط الرّجز فهي على ضعف ذلك العدد. وقد أشار إلى الترغيب فيها مِن ثلاثة أوجهٍ:

أولها: أنها نظم، فإنَّ المعلوم أنَّ النَّظم أعذب، وأعلى، وأقرب إلى الحفظ والاستظهار مِن النَّثر.

والثاني: أنها مِن بحر الرجز، وبحر الرجز أيسر وأسهل مِن غيره مِن البحور.

والثالث: أنهما صغيرة الحجم فإن كلمة (أرجوزة) تدلُّ عرفًا على قلَّة عدد الأبيات، وذلك أدعى إلى الإقبال عليها والعمل على استيعابها حفظًا وفهمًا. محي.

اللُّؤلُؤة وكلُّ نفيسٍ، وتَلْقيبها بما ذُكر ليُطابق الاسمُ المُسَمَّى؛ فإنَّه قال: (قَدْ هَذَّبْتُهَا) أي: خلَّصتُها مِن الحَشْو والتَّطويل، مع تحقيق معانيها، ولا يبقى بعد التَّهذيب والتَّصفية إلَّا خالصُ الجوهرِ والمعْدِنِ[1].

وتخصيصُ التَّوحيدِ بوضع الجوهرة فيه دون غيره مِن بقيَّة العلوم لأنَّه أشرفُها، إذْ به يُتوصَّلُ إلى معرفته ﷻ، ومعرفةِ صفاته، وتحقيقِ توحيده وتنزيهه، وشرفُ العِلمِ بشرف معلُومِه.

[دعاءُ المصنِّفِ لنفسه ولمُتعلِّم هذه المنظومة]

٨ - واللهَ أرْجُـو فـي القَبُـول نَافِعًـا	بهـا مُرِيـدًا في الثَّـوَابِ طَامِعًـا

(وَاللهَ أَرْجُو فِي) حُصول (القَبُولِ) والرَّجَاءُ عُرفًا: **تَعلُّق القلبِ بمرغوبٍ في حصولِه في المستقبل، مع الأخذ في أسباب الحصول**[2].

(١) إنْ قلت: إنَّ مدحَ المصنِّف كتابَه بأنَّه منقحٌ مصفى مِن الشبه والعقائد الفاسدة خالٍ مِن الحشو والتطويل ليس فيه إلَّا لُباب العلم وخالصه، كل ذلك خلاف الأولى وداخلٌ تحت ما نهى الله تعالى عنه بقوله: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡ﴾ [النجم: ٣٢].
أجيب عن ذلك: بأنَّه لم يقصد بهذا الكلام تزكية نفسه ولا تزكية كتابِه، وإنما قصد النُّصح للمسلمين بأن يتعاطوا فهمه وحفظَه ليكونوا بمنجاةٍ مِن خطر التَّقليد، على أنَّا لو سَلَّمنا أنَّ مقصودَه مدح كتابه ومدح نفسه؛ لا نُسلِّم أنَّه داخلٌ تحت قوله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡ﴾ [النجم: ٣٢]، بل هو مِن قبيل التَّحدُّث بنعمة الله تعالى عليه المأذون فيه بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعۡمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثۡ﴾ [الضحى: ١١]، ومدح المرء نفسه جائزٌ في مواضعَ. **محي**.

(٢) **قوله: (مع الأخذ في الأسباب)** أما مع ترك الأسباب فطمعٌ، فخرج الطمع المذموم كأن يطلب الرحمة وينهمك في المعاصي.

والقبولُ للشَّيءِ: الرِّضا به، مع ترك الاعتراضِ[١] **على فاعله**، وقيل: الإثابةُ[٢] على العمل الصَّحيح.

(نافعًا) حالٌ مِن الاسم الكريم، والنَّفعُ: ضِدُّ الضَّرِّ[٣]، يُطلق على مَا يحصل به رِفقٌ ومعُونةٌ، وضمير **(بِهَا)** للأُرجُوزة، أو الجوهرة[٤].

وقوله: **(مُرِيدًا)** منصوبٌ بنافعًا[٥]، وقوله: **(فِي الثَّوَابِ)** مُتعلِّقٌ بـ**(طَامِعًا)** الواقعُ صفةً لمريد[٦]، أي: رَاجيًا الثَّوابَ، **وهو: مِقدارٌ مِن الجزاء**

---

(١) **قوله: (مع ترك الاعتراض)** لعل أصل العبارة بمعنى (ترك الاعتراض) ـ أي: إبدال (مع) بـ(ترك) ـ تفسير للرضا، وقال شيخ شيوخنا القطب الملَّوي: إنما زاد هذا القيد لأن الرضا قد يكون مع الاعتراض، أي: ولو بوجه ما، ولذلك قال ابن مالك: (وتقتضي رضا بغير سخط) وأراد بالاعتراض اللوم، فإذا وجد لومٌ فلا يكون مقبولا، ورضا الله كناية عن إنعامه وإرادته. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (الإثابة)** هذا تفسير ثانٍ للقبول، وهو وما قبله متلازمان. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (والنفع ضد الضر)** النفع: ما يتوصل به إلى الخير. والضر: ما يتوصل به إلى الشر. وهو بفتح الضاد مصدرٌ، وبضمها اسم مصدرٍ. **الشنواني**.

(٤) اعتُرِضَ على هذا التعبير بأنَّ الأُرجوزة على ما تقدَّم اسمٌ للألفاظ، والنَّفع المرجوُّ منها إنما يكون بمعانيها لا بألفاظها!
ويجاب على هذا الاعتراض بأحد جوابيْن:
الأول: أنَّ الكلام في قوله: «بها» على حذف مضاف: أي: بمضمونها أو بمدلولها، ونحو ذلك.
والثاني: أنَّ في الكلام استخدامًا، وذلك أنَّه ذَكر الأرجوزة أولًا بمعنى الألفاظ، وأعاد الضمير عليها بمعنى المعاني.

(٥) **قوله: (منصوب بـ«نافعا»)** لأنه اسم فاعل يعمل عملَ الفعل، أي: حال كونه تعالى نافعا بها شخصا مريدها، ولو بإرادة شيء منها للحفظ أو غيره. **الشنواني**.

(٦) **ويجوز أن يكون قوله:** «طامعًا» حالا مِن الضمير المستتر في «أرجو» أي: أرجو الله في القبول حال كوني طامعًا، والمراد بالطمع في قوله: «طامعًا» الرَّجاء كما أشار إليه الشَّارح بقوله: «أي: راجيا الثواب»؛ لأنَّ مَن أراد هذه الأرجوزة، وقصد بها وجهَ الله تعالى كان=

يعلمهُ الله تعالى، تَفضَّلَ بإعطائه لِمَن شَاء مِن عبادِه، في نظير أعمالهم الحَسنة، بمحْضِ اختياره، مِن غير إيجابٍ عليه ولا وجوبٍ[1]، كما يأتي التَّصريح به في قول المتن:

* فَإِنْ يُثِبْنَا فَبِمَحْضِ الفَضْلِ *

والمعنى: لا أرجُو في حصول القبول منِّي للجوهرة أو الأرجوزة إلَّا اللهَ تعالى، حالَ كونه نافعًا بها[2] مريدًا تحصيلَ ما يحتاجُ إليه منها، طامعًا في

= راجيًا للثَّواب، بمعنى أنَّ قلبه متعلِّقٌ بحصول الثَّواب له في المستقبل، أي: في الآخرة، وليس طامعًا في حصول الثَّواب في هذه الحياة الدنيا، ومِن هذا الكلام تَفهم الفرقَ بين الرَّجاء والطَّمع؛ فإنَّ الرَّجاء: هو تعلق القلب بحصول أمرٍ محبوب في المستقبل، وفي كلام المصنف الإشارة إلى أنَّ العمل لله تعالى مع إرادة الثواب منه سبحانه جائزٌ، وإنْ كان غيره أكمل، وذلك أنَّ درجات الإخلاص ثلاث:

الدرجة العليا: وهي أنْ يعمل العبد لله وحده امتثالًا لأمرِه وقيامًا بحقِ عبوديَّتِه.

والدرجة الوسطى: وهي أنْ يعمل العبد طلبًا للثَّواب، وهربًا مِن العقاب.

والدرجة الدّنيا: وهي أنْ يعمل طلبًا لإكرام الله له في الدُّنيا وسلامته مِن آفاتها، وما عدا هذه المراتب الثلاث يكون رِياءً، وهو أيضًا متفاوت. **محي**.

(١) معنى الإيجاب هنا التَّعليل، أي: أنَّ ثواب الله تعالى ينشأُ عن ذاته قهرًا كحركة الخاتَم النَّاشئةِ عن حركة الإصبع بطريق التَّعليل، وقد أشار بقوله: «مِن غير إيجاب» إلى الرَّد على الفلاسفة، **فإن قلت**: كيف يكون قوله: «مِن غير إيجاب» ردًّا على الفلاسفة مع أنَّ الفلاسفة ينكرونَ الحشر مِن أصله، وذلك يستلزم أنهم لا يثبتون ثوابًا أصلًا لا بالإيجاب ولا بغيره؟

والجواب عن هذا: أنهم ينكرون حشرَ الأجسام، ويقولون بحشر الأرواح، وعندهم أنَّ الأرواح تُثاب باللَّذَّات المعنوية وتعاقب بالمُنَغِّصَات والمُكَدِّرات المعنوية أيضًا، وأشار بقوله: «ولا وجوب» إلى الرَّدِّ على المعتزلة القائلين بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى، وسيأتي الرَّدُّ على الفريقين إن شاء الله تعالى. **محي**.

(٢) **قوله: (حال كونه نافعا)** فيه نظرٌ ظاهر، وذلك لأن رجاء الله لا يتقيد بكونه **(نافعا مريد الجوهرة)** بل الله يُرجى مطلقا في حالة نفعه للمريد وفي حالة عدم النفع. إلَّا أن يجاب: أنه رجاء خاص، فينحلُّ الإشكال. **الشنواني**.

الثَّواب منه تعالى بذلك التَّحصيل، لا لرياء ولا غيره[1].

[وجوبُ معرفة الله على المكلف، وحكم مَن لم تبلُغه الدَّعوة]

٩ - فَكُلُّ مَنْ كُلِّفَ شَـرْعًا وَجَبَا	عَلَيْه أَنْ يَعْرِفَ مَا قَدْ وَجَبَا
١٠ ـ لِلَّـهِ والْجَـائِزَ والـمُمْتَنِعَـا	وَمِثْل ذَا لِرُسْـلِهِ فَاسْـتَمِعَا

(فَكُلُّ مَنْ كُلِّفَ) مِن الثَّقلين[2]، والتَّكليف: إلزامُ ما فيه كُلفةٌ[3]، والمُكلَّفُ: هو البالغ العاقل الذي بلغته[4] الدَّعوة، فمَن لم تبلغه ....

(١) قوله: (لا لرياء ولا غيره) ساقط من المطبوع.

(٢) المراد بالثَّقلين: الإنس والجن، دون الملائكة، أمَّا على مذهب مَن قال: «إن الملائكة غير المكلفين أصلًا» فالأمر ظاهر، وأما على مذهب من قال: «إن الملائكة مكلفون»؛ فلأن قائل هذا إنما أراد: أنهم مكلفون بالنسبة إلى غير معرفة الله؛ لأن معرفة الله تعالى جبلية فيهم فليس فيهم من يجهل صفاته تعالى كما في الإنس والجنّ، ألا ترى إلى قوله سبحانه: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ﴾. محي.

(٣) هذا أحد تعريفين للتَّكليف، والثَّاني أنه: طلب ما فيه كلفة. فإنْ فَسَّرتَه بما فسره به الشارح شمل نوعين فقط، وهما: الوجوب والتَّحريم؛ لأنَّ في الواجب إلزام فعلٍ، وفي الحرام إلزام ترك، وإنْ فسَّرْتَه بالثَّاني الذي ذكرناه شمل هذين والنَّدب والكراهة، وذلك لأن الطلب إما أن يكون طلب فعلٍ، وإما أن يكون طلب تركٍ، وكلُّ واحدٍ من هذين إما أن يكون جازما، وإما أن يكون غير جازم، فإنْ كان طلب فعل جازمًا فهو الوجوب، وإن كان طلب فعل غير جازم فهو النَّدب، وإن كان طلب ترك جازمًا فهو التَّحريم، وإن كان طلب ترك غير جازم فهو الكراهة. محي.

(٤) ذكر الشَّارحُ ثلاثةَ شروطٍ للتَّكليف، وهي: البلوغ، والعقل، وبلوغ دعوة الرَّسول، وتَرَكَ رَابِعًا، وهو سلامة الحواس؛ مَع أنَّه ذكر مُحترزَه في كلام الحافظ ابن حجر، وهذه الشروط معتبرةٌ في تكليف الإنس؛ فأمَّا الجنُّ فإنَّهم مكلفون مِن أصل الخِلْقة؛ فلا يتوقف تكليفُهم على البلوغ.
=

الدَّعوة[1] لا يجبُ عليه ما ذُكر على الأصح، ولا يُعذَّبُ[2]، ....

= وخرج بالبالغ: الصبي فليس الصبي مكلفًا؛ فمن مات قبل البلوغ فهو ناجٍ، ولو كان من أولاد الكفَّار، ولا يعاقَب على كفرٍ ولا غيره، ونُقل عن الحنفيَّة أنهم قالوا: الصبي الذي يعقل مكلَّف بالإيمان، فإنْ اعتقدَ الإيمان أو الكفر فأمره ظاهر، وإنْ لم يعتقدْ واحدًا منهما كان مِن أهل النار، لوجوب الإيمان عليه بمجرد العقل.

وخرج بالعاقل: المجنون فليس بمكلف، ومثله السكران غير المتعدي بسكره، فإنْ تعدَّى بسكره كأن تعمَّد شرب المسكر، وهو عالم بحاله فهو كالعاقل، ومحل هذا إذا بلغ مجنونا أو سكرانَ واستمرَّ على ذلك حتَّى مات، فإن بلغ عاقلًا ثم جُنَّ أو سكر متعديًا ثم مات فهو على ما كان عليه قبل الجنون والسّكر.

وخرج بمن بلغته الدعوة: مَنْ لم تبلغه، وذلك بأن نشأ في شاهق جبل؛ فليس هذا بمكلَّف على الأصح، وقيل: هو مكلف لوجود العقل الكافي في وجوب المعرفة، وإن لم تبلغه الدعوة، والذين اشترطوا بلوغ دعوة الرسول يختلفون في أنه: هل الشَّرط أنْ تبلغَه دعوةُ رسول أيَّ رسولٍ كان، أم الشَّرط أنْ تبلغَه دعوة الرَّسول الذي أُرسل إلى أهل زمانه؟ وذهب جماعةٌ إلى الأوَّل، وذهب جماعة إلى الثَّاني، وهو مذهب أهل التَّحقيق وعليه يكون أهل الفترة ـ وهم الذين كانوا بين أزمنة الرُّسل ـ ناجين وإن بدَّلوا وغيَّروا، وعبدوا الأصنام، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]. محي.

(١) قوله: (الذي بلغته الدعوة) ولا بد على التحقيق من أن يكون الرسول لهم كما نقله الملَّويُّ عن الأُبِّي في شرح مسلم خلافا للنووي فالعرب القدماء الذين أدركوا عيسى مِن أهل الفترة على المُعتمد لأنه لم يرسل لهم، وإنما أرسل لبني إسرائيل، وكذا يعطي حكم أهل الفترة مِن بني إسرائيل من لم يدرك نبينا ونشأ بعد تغيير الإنجيل بحيث لم يبلغه الشرع الصحيح، لا إن بلغه ولو بعد رفع عيسى ﷺ، بناء على أن شرع الأنبياء السابقين لا ينسخ إلا بمجيء نبي آخر لا بمجرد الموت. الأمير.

(٢) قوله: (ولا يعذب... الخ) أي: لأن الله تعالى وإن كان لا يسأل عما يفعل.. يفعلُ في مُلكه ما يشاء، لكن بمقتضى سبق رحمته لا يقع منه ما تحتار فيه العقول كل الحيرة، فضلا منه تعالى، ويرحم الله البوصيري حيث يقول:

لَـمْ يَمْتَحِنَّـا بِمَـا تَعْيَـا العُقـول بِـه ... حِرْصًـا عَلينـا فَلَـمْ نَرْتَـبْ وَلَـمْ نَهِـمِ. الأمير

وعند الشنواني: قوله: (لا يعذب ويدخل الجنة) لأنّ الله تعالى إن كان لا يسأل عما يفعل=

. . . .

= في ملكه ما يشاء، لكن بمقتضى سبق رحمته لا يقع منه ما تحتار فيه العقول كل الحيرة فضلا منه تعالى، وعطفه على ما قبله من عطف اللازم على الملزوم؛ لأنه يلزم من عدم الوجوب عدم التعذيب.

فإن قلت: كيف هذا مع ما ورد من أن النبي ﷺ أخبر بأن جماعة من أهل الفترة من آباء الصحابة في النار، حيث سئل وهو على المنبر فقيل له أين أبي؟ فقال: في النار.

أجيب: بأن أحاديثهم آحاد لا تعارض القطعي وهو الآية، وبأنه يجوز أن يكون تعذيب من صح تعذيبه منهم لأمر يخص به علم الله ورسوله، وبأن التعذيب مقصور على من غيّر وبدّل من أهل الفترة بما لا يعذر فيه كعبادة الأوثان، ولكن هذا لا يوافق إطلاق الأئمة، ولا القول بأنه لا وجوب إلا بالشرع، وبأنه يمكن أن يكون من ثبت تعذيبه من أتباع من بقي شرعه إذ ذاك كعيسى عليه السلام.

واعلم أن المذهب الحق: أن أهل الفترة على التحقيق ناجون، وأن منهم آباءه ﷺ وكذا أمهاته، من عبد الله إلى آدم ممن لم تبلغهم دعوة نبي ولا رسول، فكلهم ناجون وفي الجنة، ومحكوم بإيمانهم ولم يدخلهم كفر ولا رجس ولا عيب، ولا شيء مما كان عليه الجاهلية بأدلة نقلية منها قوله تعالى: ﴿وَتَقَلُّبَكَ فِي ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٩] ومنها قوله ﷺ: «لم أزل أنتقل من الأصلاب الطاهرات إلى الأرحام الزاكيات» إلى آخر الأحاديث البالغة مبلغ التواتر والقطع، وأما آزر فكان عم إبراهيم، وإنما دعاه بالأب على عادة العرب ولا يعول على غيرها ولا يلتفت إليه أصلا لضعفه أو نسخه، هذا هو الحق الذي نلقى الله به. **وأما ما نقل عن أبي حنفية في «الفقه الأكبر»**: من أنَّ والدي المصطفى كانا كذلك فهو مكذوب عليه، وحاشاه أن يقول في والدي المصطفى ذلك على الإطلاق، فهو مدسوس عليه بفرض «الفقه الأكبر» له، وأما على أنه ليس له وإنما نسب إليه فلا يحتاج للجواب عنه، أو يقال إنهما ماتا في زمن الكفر بمعنى الجاهلية وإن كانا ناجيين، وغَلِط ملَّا علي القاري يغفر له في كلمة شنيعة قالها، ومن العجائب ما نُسب له مع ذلك مِن إيمان فرعون، وأما ما ورد مِن نهي الله عن استغفاره لهما فمحمولٌ على أنه قبل إخباره بحالهما، أو لئلا تَقتدي به أولاد الكفار الماضين، **والحاصل أن أهل الفترة فيهم ثلاثة أقوال:**

أولها: وهو الصحيح أنهم لا يعذبون وإن غيروا وبدلوا أو عبدوا الأصنام. =

ويدخلُ الجنَّةَ(١) ؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]. قال الحافظ(٢) في «الإصابة»: وَرَدَ من عِدَّة طُرُقٍ في حقِّ الشَّيخ الهَرِمِ(٣)، ومَن مات في الفَتْرَة(٤)، ومَن وُلِد أكْمَهَ أعمى أصمَّ(٥)، ومَن وُلِد مجنونًا، أو

= **ثانيها:** وهو ضعيف أنهم إن لم يغيروا ولم يبدلوا ولم يعبدوا الأصنام فلا يعذبون.
وثالثها: وهو أضعف مما قبله أنهم في النار مطلقا. انتهى **الشنواني**.

(١) **قوله: (ويدخل الجنة)** أي: بمخض فضل الله تعالى فليس ثوابا إذ لا عمل فلا ينافي تقدير ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ [الإسراء: ١٥] أي: ولا مثيبين. **الأمير**.

(٢) **قوله: (قال الحافظ)** أي: الإمام أحمد بن علي بن محمد بن علي بن حجر العسقلاني، كان يدعى أمير المؤمنين في الحديث ﷺ، **ولد سنة ثلاث وسبعين وسبع مئة، وتوفي في ذي القعدة سنة اثنتين وخمسين وثمان مئة**. قال السيوطي: وختم به الفن، قال وحدثني الشهاب المنصوري شاعر العصر أنه حضر جنازته فأمطرت السماء على نعشه وقد قرب إلى المصلى، ولم يكن زمان مطر فأنشدت في الوقت:
قد بكتْ السُّحب على قاضي القُضاة بالمطر وانهدَم الرّكن الذي كان مشيّدا بالحجر. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (الشيخ الهرم)** أي: الذي بلغ به الهرم إلى اختلال عقله، ولم تبلغه الدعوة قبل ذلك، بدليل قوله بَعْدُ: (لو عقلت)، وإلا فهو إذا كان شيخا هرما عاقلا بلغته الدعوة فهو كغيره من المكلفين. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (ومن مات في الفترة)** هم الأمم الكائنون بين أزمنة الرسل، ولم يرسل إليهم الأول ولا أدركم الثاني، فيشمل ما بين محمد وعيسى عليهما السلام، ويشمل العرب الذين بين إسماعيل ونبينا، والفترة من الفتور، وهو الغفلة والترك؛ لأنهم تركوا بلا رسول، وأما الخلقة فيقال لها الفطرة، وأما الفقرة فهي في السجع كشطر البيت في النظم. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (أعمى)** كان الأولى أن يقول: ومن ولد أكمه أو أعمى أو أصم، فإن الأكمه وحده كان بالمعنى الآتي له، فالمراد به الأبله الذي لا تمييز عنده، وليس المراد به من طمست عيناه، فالشيخ الهرم قسم أول، ومن مات في الفترة قسم ثاني، ومن ولد أكمه قسم ثالث، والأعمى والأصم قسم رابع، ومن ولد مجنونا قسم خامس، ومن طرأ عليه قبل أن يبلغ قسم سادس. **الشنواني**.

طَرأَ عليه الجُنونُ قبلَ أن يبلُغَ ونحو ذلك[1]، أنَّ كلًّا منهم يُدلي بحجَّةٍ ويقول: لو عَقَلْتُ أو ذُكِّرْتُ لآمنتُ، فترفعُ لهم نارٌ، ويقال لهم: ادخلُوها[2]، فمَن

(١) قوله: **(أو طرأ عليه الجنون قبل أن يبلغ)** أما لو جنّ بعد البلوغ فينظر للحالة التي كان عليها وقت البلوغ، فإنْ كانَ مسلمًا دخل الجنة من غير نزاع، وإلا دخل النار كذلك. **الشنواني**.

(٢) **قال الأمير: قوله: (فترفع لهم نار... الخ)** أي: جهنم أو غيرها، ويحتمل خلود الآبين فيها وعدمه، ويحتاج لتصحيح نقل صريح، ثم هذا ليس أمرَ تكليفٍ بدخولها إذ لا تكليف في الآخرة، وإنما هو قهرٌ وجبر كما في حاشية الملوي، أي: لأن المولى في ذلك اليوم كما في الصحيح «يغضب غضبا ما غضب مثله قط» فلا يُسئل عما يفعل، **وبعد فكلام ابن حجر هذا مقابل للأصح** كما في حاشية شيخنا، **والحق أن أهل الفترة ناجون**، وأطلق الأئمة: ولو بدَّلُوا وغيَّروا وعبدوا الأصنام، كما في حاشية الملّوي، وما ورد في بعضهم مِن العذاب؛ إما أنه آحادٌ لا يُعارِضُ القَطع، أو أنه لمعنىً يخُصُّ ذلكَ البعض يعلمه الله تعالى.

إذا كان هذا في أهل الفترة عموما فأولى نجاة والديه ﷺ فإنه لا يحل إلا في شريف عند الله تعالى، والشرف لا يجامع كفرا، قال المحققون: ليس له أب كافر، وأما آزر فكان عم إبراهيمَ فدعاه بالأب على عادة العرب، وما في «الفقه الأكبر» لأبي حنيفة أنهما ماتا على الكفر؛ فإما مدسوسٌ عليه، بل نُوزع في نسبة الكتاب مِن أصله له، أو يؤول بأنهما ماتا في زمن الكفر بمعنى الجاهلية وإن كانوا ناجينَ، وغلط ملا علي القاري يغفر الله له، ومِن العجائب ما نُسب له مع ذلك مِن إيمان فرعون اغترارًا بالظواهر في ذلك، ويرحم الله البوصيري حيث يقول:

لَمْ تَزَلْ فِي ضَمَائرِ الكَوْنِ تُخْتَا ... رُ لَـكَ الأُمَّهَـاتُ وَالآبَـاءُ

وما وَردَ مِن نهيه عن استغفاره لهما أو نحو ذلك؛ فمحمولٌ على أنه قبل إخباره بحالهما، أو لئلا يَقتدي به أولادُ مَن مضى مِن الكفار الإسرائيليين ونحوهم، على أنه قيل: أحياهما الله تعالى زيادةً في الفضل، وآمنا به، أنشد الغيطي في المولد للحافظ الشمس بن ناصر الدين الدمشقي:

حبا الله النبي مزيد فضل ... على فضل وكان به رؤوفا
فأحيا أمَّه وكذا أباه ... لإيمان به فضلا منيفا
فسلم بالقديم بذا قدير ... وإن كان الحديث به ضعيفا.

دَخلَها كانتْ عليه بردًا وسلامًا، ومَن امتنع أُدْخِلها كُرهًا[١]. اهـ

والمراد بالأكمه[٢]: الذي لا يدري أين يتوجَّه[٣]، وهو الأحمق والمعتوه المُصرَّحُ به[٤] في الحديث، والله أعلم.

[بيان أقسام الحكم العقلي، وما يجبُ معرفته في حقِّ اللهِ وحقِّ الرُّسُل]

وقوله: **(شرعًا)** منصوبٌ بنزع الخافض: أي بالشَّرع، متعلِّقٌ بـ**(وَجَبَا عَلَيْهِ)** لكنَّه قدَّمه[٥] لإفادة الحصر، والمعنى: لا يجب على المكلَّف **(أَنْ**

---

(١) انظر: «الإصابة في تمييز الصحابة» ج٧/ص٢٠١. عند ترجمة أبي طالب بن عبد المطلب، تحت رقم: (١٠١٧٥)

(٢) **قوله: (والمراد بالأكمه)** اعلم أن الذي في البيضاوي تفسير الأكمه: بالذي ولد أعمى والممسوح العين اهـ. وليس مرادا **بل المراد** ما ذكره الشارح بقوله: (لا يدري أين يتوجه)، فلا عقل له يميز به الأشياء وهو الأصل، **وأما الأحمق فهو**: الذي يضع الشيء في غيره محله مع العلم بأنه ليس في محله، وأما الذي يضع الشيء في غير محله لا مع العلم فليس بأحمق، بل هو جاهل غبي، وليس المراد بالأحمق هنا ذلك المعين، بل المراد من لا تمييز له. **الشنواني**.

(٣) في المطبوع: أن يتوجه. والمثبت من جميع النسخ.

(٤) **قوله: (المصرح به)** صفة للمعتوه، وكذا الأحمق مصرح به، فحذف المصرح به من الأول لدلالة الثاني عليه، والأحمق والمعتوه ذُكرا في الحديث، أي: في حديث الامتحان، وأما المعتوه فهو مِن أنواع فاقد العقل، فالمراد من الثلاثة شيء واحد وهو من لا تمييز له. **الشنواني**.

(٥) مِن الناس مَن جعل الجار والمجرور متعلقا بقوله: «كلف»، وليس بشيء؛ لأن الغرض بيان أنَّ معرفة الله تعالى وجبت على المكلف بإيجاب الشرع، وليس وجوبها بالعقل، وليس المقصود بيان أن التكليف حاصلٌ بالشرع.
هذا الذي ذكرناه مِن أنَّ المعرفة وجبتْ بإيجاب الشرع لا بالعقل، هو مذهب الأشاعرة، وجمع من غيرهم، وحاصل مذهبِهم: أنَّ معرفة الله تعالى، وكذلك سائر الأحكام إنَّما وجبت بإيجاب الشَّرع، وأنَّه لا حكم قبل الشَّرع لا أصليًّا ولا فرعيًّا، وذهبت المعتزلة إلى أنَّ=

يَعْرِفَ) أيْ: معرفةَ[1] (مَا قَدْ وَجَبَا للهِ) عقلًا[2] إلَّا بالشَّرع؛ إذْ قبلَهُ لا حُكم

= الأحكام كلّها ثبتت بالعقل. وأمَّا الشَّرع فإنَّما جاء مقرِّرًا ومؤكِّدًا لما أثبته العقل، وهذا بناءً على مذهبهم في التحسين والتقبيح العقليين؛ فعندهم أنَّ الحَسَن هو ما رآه العقل حسنًا، والقبيح هو ما رآه قبيحًا، وعندهم أنه إذا أدرك العقلُ حُسنَ شيءٍ حَكَمَ بوجوبه، ووجب أنْ يجيء الشرع فيه مطابقًا لما حكم به العقل. وذهب أبو منصور الماتريدي ومن شايعه إلى أنَّ معرفة الله تعالى وحدها يوجبها العقل، لكنْ على معنى أنه لو لم يرد الشرع لأدرك العقل ذلك استقلالًا لكونه أمرًا واضحًا، ولم يبنوا ذلك على التحسين العقلي كما فعل المعتزلة؛ فالمذاهبُ في مسألة المعرفة ثلاثة:

الأول مذهب الأشاعرة، وحاصله: أنَّ جميعَ الأحكام ومنها معرفة الله تعالى إنما تثبت بالشَّرع، ويكلف بها العقلاء.

والثاني مذهب أبي منصور الماتريدي، وحاصله: أنَّ المعرفة وحدها تثبت بالعقل، وأما سائر الأحكام فلا تثبت إلا بالشَّرع.

والثالث مذهب المعتزلة، وحاصله: أنَّ الأحكام كلها ـ ومنها معرفة الله تعالى ـ ثبتت بالعقل، وجاء الشَّرع مبيِّنا ومؤكدًا لما أثبته العقل.

ومما قررناه لك في بيان هذه المذاهب الثلاثة تَفهم أنَّ الفرق بين مذهب الماتريديَّة والمعتزلة مِن جهتين:

الأولى: أنَّ الماتريديَّة خصُّوا ما أثبته العقل بالمعرفة، وأما المعتزلة فجعلوا ما يثبته العقل عامًّا في كل الأحكام.

الثاني: أنَّ معنى إثبات العقل لوجوب المعرفة عند الماتريدية أنَّه يستطيع حُسن الاستقلال بإدراكه لكونه واضحًا جليًا، ومعنى ذلك عند المعتزلة أنَّه رأى أنَّ وجوبَ المعرفة حسنٌ فحكمَ بثبوته، وفَرْقٌ بين المعنيين. وإذا علمت هذا كله تبيَّنَ لك أنَّ قول المصنف والشارح «شَرعًا» ردٌّ على طائفتين مِن المتكلمين، وهما المعتزلة والماتريدية. **محي**.

(١) **قوله: (معرفةَ)** أشار بذلك إلى أنَّ (أنْ، والفعل) في تأويل مصدر فاعل (وَجَبَا عليه) **والمعرفة:** هي الجزم المطابق للواقع عن دليل. والجمهور: أن العلم والمعرفة بمعنى واحد وإن اختلفا في الاستعمال. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (عقلا)** أي: بالدليل العقلي: وهذا ليس بقيد؛ إذ الصفات على ثلاثة أقسام: **الأول:** ما لا يصلح الاستدلال عليه إلا بالدليل العقلي، وهو ما تتوقف ثبوت المعجزة عليه، وذلك=

أصلًا[1]، لا أصليًّا ولا فرعيًّا، كما هو المنقول عن الأشاعرة وجمعٍ مِن غيرهم، والمراد أنْ يَعرفَ الواجب[2] لله تعالى، وما عُطف عليه، أعني قوله:

= كوجوده تعالى وقدمه وبقائه، وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث، وعلمه وقدرته وإرادته وحياته.

الثاني: ما لا يصلح الاستدلال عليه إلا بالشرع، وهو كل ما لا يتوقف عليه دلالة المعجزة، وهي السمع والبصر والكلام، وكونه سميعا بصيرا متكلما.

الثالث: ما اختلف فيه وهو: الوحدانية.

إذا عرفت ذلك تعرف أن قوله: **(عقلا)** بالنظر لغالب الصفات، أو المراد: عقلا ولو على وجه الضعف، أو أن في العبارة حذفا أي: سمعا، وقدر الشارح عقلا دفعا للإيطاء، فالوجوب الأول بالشرع والثاني بالعقل، لكن الأولى أن يراد بالوجوب الثاني عدم الانفكاك مطلقا؛ لأن مباحث السمع والبصر والكلام المعول عليه فيها الدليل السمعي. وأما الصفات الباقية ولو الوحدانية لقولهم التعدد مؤد للعجز وعدم وجود شيء، فالتعويل فيها على العقلي لا السمعي، وإلا لتوقفت على السمع المتوقف على المعجزة، المتوقفة كسائر الأفعال على هذه الصفات فيدور.

وبيان ذلك: أنه لو استدل على القدرة مثلا بالسمع فكانت القدرة متوقفة على السمع، والسمع عبارة عن الكتاب والسنة والإجماع، وهو متوقف على المعجزة، وهي متوقفة على قُدرة الرب، فيلزم توقف القُدرة على نفسها؛ لأن المتوقف على المتوقف متوقف، هكذا اشتهر، وفيه أن الجهة منفكة؛ إذ المعجزة تتوقف على وجود هذه الصفات لله تعالى خارجا لكونها لا توجد إلا بها، ولا تتوقف على معرفتها، ألا ترى أنها تقوم حجة على منكر وجاهل محض، والمتوقف على السمع والمعجزة معرفتها والحكم بها، أي: وجودها الذهني لا الخارجي، ولو صح هذا الدور للزم بالأولى في الدليل العقلي، فإنه بنفسه، والنظر فيه يتوقف على الصفات بلا واسطة شيء؛ إذ لم يخرج عن كونه فعلا من الأفعال، ومما لا يرد أيضا ما في «شرح الكبرى» عن المُقترح: أن الاستدلال بالسمع على الكلام فيه دور، أي: استدلال على الشيء بنفسه، وأنت خبير بأن المدلول الصفة القائمة بالذات، والدليل من الكلام اللفظي. **الشنواني**.

(١) **قوله: (إذ قبله)** هذه علة لكون الوجوب الشرع، أي: قبل الشرع بالمعنى المصدري، أي: قبل التشريع وبعثة أحد من الرسل. **الشنواني**.

(٢) **اعلم أولًا**: أنه ﷻ يجب له أنْ يكون متصفًا بكل كمالٍ مُنزَّهًا عن كل نقص، واعلم ثانيًا:=

(وَالجَائِزَ) في حقِّه ﷺ كذلكَ، (والمُمْتَنِعَا) عليه ﷺ كذلك، ولو بدليلٍ جُمْليٍّ[1]، يخرج به المُكلَّفُ مِن التَّقليد إلى التَّحقيق؛ لقوله تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] وحديثِ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقاتِلَ النَّاسَ حتَّى يَشهدوا أَنْ لا إله إلَّا اللهُ»[2] وللإجماعِ على ذلك[3].

* **والواجب**: ما لا يُتَصوَّرُ في العقل[4] عدمُه، ضرورةً: كالتَّحيُّز للجِرْمِ،

= أنه يجب على المكلَّف أنْ يعرف جميعَ ما وجب له سبحانه، لكن بعض الكمالات التي يجب أنْ يتصف بها الله تعالى قد قامت الأدلَّة العقلية أو النقلية عليه تفصيلًا، وهو العشرون صفةً الآتي بيانُها، وبعضها قد قامت الأدلَّة العقلية والنقلية عليه إجمالًا، وكذلك المستحيل في حقَّه ﷺ، وعلى ذلك يختلف الواجب، فما قامت الأدلة العقلية أو النقلية عليه تفصيلًا يجب على المكلف أنْ يعرفه تفصيلًا، وما قامت الأدلة العقلية أو النقلية عليه إجمالا وجب على المكلف أنْ يعرفه إجمالًا. **محي**.

(١) **قوله: (ولو بدليل جملي)** متعلق بقوله: (أن يعرف)، أشار به إلى أن الدليل التفصيلي ليس شرطا، وهو راجع إلى الأحكام الثلاثة، والدليل الجملي هو الموصل إلى المقصود، ويكفي الاستدلال على جميع العقائد بوجود هذه المخلوقات، وجملي: يقرأ بضم الجيم وسكون الميم وفتحها. **الشنواني**.

(٢) صحيح البخاري: (١/١٧، رقم: ٢٥)، صحيح مسلم: (١/٥٣، رقم: ٢٢).

(٣) **قوله: (وللإجماع)** أي: على وجوب المعرفة، هكذا ذكر العضد في «المواقف»، وفي دعوى الإجماع نظر، لما سيأتي أن بعضهم قالوا: النَّظر مندوب، والمعرفة شرطُ كمالٍ. فإما أن يقال:

وليس كل خلاف جاء معتبرا ... إلا خلاف له حظ من النظر

أو يحمل القول بالندب على التفصيلي وكلامنا في الجُمْليِّ. انظر: «**الأمير والشنواني**».

(٤) **قوله: (في العقل)** الأولى عدم ربط الواجب بالعقل؛ فإن الواجبَ واجبٌ في ذاته وُجِد عقلٌ أو لا، فيقال: الواجب ما لا يقبلُ الانتفاء. والعقل هنا بمعنى الآلة، والظرفية مجازية، أي: لا يكون العقل آلة في التصديق بعدمه لبطلانه، والعقل لا يكون آلة إلَّا لكلٍّ صحيح. **الأمير**. وعلى ذلك فهذه التعاريف رسوم لا حدود.

أو نظرًا[1]: كوجوب القِدم له تعالى.

* **والمستحيل**: ما لا يُتَصوَّر في العقل وجوده، ضرورةً: كتَعرِّي الجِرم عن الحركة والسُّكون[2]، أو نظرًا: كالشَّريك له تعالى.

* **والجائز**: ما يصحُّ في نظر العقل وجوده وعدمه، ضرورةً: كالحركة أو السُّكون للجِرم[3]، أو نظرًا: كتعذيب المطيع وإثابة العاصي.

ويُمثَّلُ للثَّلاثة أقسام: بحركة الجِرم وسُكونه؛ فالواجبُ: ثبوتُ أحدهما لا بعينه، والمستحيل: خُلُوُّه عنهما جميعًا، والجائز: ثبوت أحدِهما له مُعيَّنًا بدلًا من الآخر.

والمُراد: معرفة جميع جزئيَّات هذه الكلِّيَّات حسبَ الطَّاقة البشريَّة، ولو بقانونٍ كُلِّيٍّ[4].

---

(١) **المراد بالنظر**: الاستدلال، واعلم أنَّ صفات الله تعالى بالنَّظر إلى الاستدلال عليها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:
القسم الأول: ما لا يصح الاستدلال عليه إلا بالدَّليل العقلي، وهو كل ما توقفت عليه المعجزة مِن صفاته سبحانه، كوجود تعالى وقدمه وبقائه وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث وقدرته وإرادته وعلمه وحياته.
والقسم الثاني: ما لا يجوز الاستدلال عليه إلا بالدليل السمعي، وهو كل ما لا تتوقف عليه المعجزة مِن صفاته سبحانه، كالسمع، والبصر، والكلام.
والقسم الثالث: ما يجوز الاستدلال عليه بكلِّ واحدٍ من الدَّليليْنِ العقليِّ والسمعيِّ، واختلفَ العلماءُ في الذي يثبت به، وهو الوحدانية، والأصحُّ أنَّ دليلها عقليٌّ. **محي**.

(٢) **قوله: (كتَعَرِّي الجرم عن الحركة والسكون)** أي: خلوه عنهما ما دام موجودا، فهو مستحيل مقيد. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (كالحركة أو السكون)** أي: أحدهما بعينه، أما أحدهما لا بعينه فواجب. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (ولو بقانون كلي)** أي: ولو بدليل جملي أو إجمالا بما قام عليه الدليل إجمالا،=

ودخل في المكلَّف: العوامُّ، والعبيدُ، والنِّسوان، والخَدَمُ؛ فإنَّهم مكلَّفونَ بمعرفة العقائد عن الأدلَّة، متى كان فيهم أهليَّة فهمها[1]، وإلَّا كفاهم التَّقليد.

(وَمِثْل ذَا)[2] أي: ويجب بالشَّرع أيضًا على كلِّ مكلَّفٍ أنْ يَعرِفَ مثلَ

= فإنا نعتقد أن لله تعالى كمالات لا نهاية لها غير هذه الصفات الآتي ذكرها، والله تعالى يستحيل عليه نقائص لا نهاية لها، وأنه يجوز في حقه تعالى جائزات لا نهايات لها، **فالمراد بالقانون**: الدليل الجملي أو المعتقد الإجمالي، وهو المتعين في الجائز؛ إذ لا حد لجزئياته، فيقال كل ممكن يجوز في حقه تعالى فعله وتركه، وكذا نؤمن إجمالا بوجوب الكمالات التي لم يقم دليل على تفصيلها، ولا نهاية لها بحسب عقولنا أو الواقع. وقولهم: كل ما وجد خارجا متناه فهو في الحوادث، والمولى يعلمها تفصيلا ويعلم أنها غير متناهٍ، وتوقف العلم التفصيلي على التناهي باعتبار الحوادث، **وبالجملة**: فسبحان من لا يعلم قدره غيره ولا يبلغ الواصفون صفته. ويحتمل أن يكون المعنى المراد بتعريف الأقسام الثلاثة معرفة جزئياتها.

فإن قلت: المقصود مِن التعريفات معرفة المفهومات. **قلنا**: نعم؛ لكن معرفة المفهومات وسيلة إلى معرفة جزئيات هذه الأقسام الثلاثة، قال إمام الحرمين: إن معرفتها نفس العقل، وإن من لم يعرفها فليس بعاقل، ومراد إمام الحرمين أن العقل معرفة بعض الضروريات مِن كلٍ منها، ولكن التحقيق أنها ثمرة العقل، لا أنها نفس العقل كما نص عليه بعض المحققين، والله أعلم. **الشنواني**.

(١) **قوله: (متى كان فيهم أهلية فهمها)** ردَّ ذلك الإمام السنوسي في «شرح الوسطى» بقوله: إن عدم الأهلية في غاية الندور، أو ليس بموجود أصلا، فإن الظاهر أن كل من معه أصل عقل التكليف فهو متمكن من المعرفة والنظر. اهـ أي: لأن المطلوب الدليل الجملي، وهو متيسر من كل من معه أصل عقل التكليف. **الشنواني**.

(٢) أشارَ المصنِّف ﷺ بلفظ: «مثل» إلى أنَّ الواجب في حقِّ الأنبياء عليهم الصَّلاة والسَّلام، والمستحيل والجائز ليست هي عينَ الواجب في حقه ﷻ، والجائز والمستحيل، فالمراد المثليَّة في مطلقِ واجبٍ ومستحيلٍ وجائزٍ، وإنْ اختلفت الأفراد والأدلَّة، وإنَّما خص المصنِّف الرُّسلَ، ولم يذكر الأنبياءَ؛ لأنَّ بعض ما سيأتي ذكره من الواجب لهم خاصٌّ بالرُّسل مثل التبليغ. **محي**.

ما ذُكر مِن الواجب والجائز والمستحيل (لِرُسْلِهِ) سبحانه، وقوله: (فَاسْتَمِعَا) تكملةٌ.

[حكم إيمان المقلد، وبيان الخلاف الحاصل فيه]

١١ - إِذْ كُلُّ مَنْ قَلَّدَ فِي التَّوْحِيدِ إِيمَانُهُ لَمْ يَخْلُ مِنْ تَرْدِيدِ

ثمَّ علَّل وجوبَ المعرفة السَّابقة بقوله: (إِذْ كُلُّ مَنْ)[١] أي: إنَّما أوجبنا على المكلَّف معرفة ما ذُكر[٢] بالدَّليل لأنَّه متى كانَ مُتأهِّلًا[٣] لفهم البراهين

(١) هذا الكلام ـ كما قال الشَّارح ـ تعليلٌ لوجوب المعرفة الذي ذكره بقوله: «فكل من كلف حتما وجبا عليه أن يعرف ـ إلى آخر» فكأنَّ المصنف قد قال: وإنما وجب شرعًا على المكلف معرفة ما ذكرنا؛ لأنَّ مَن قلَّد إلى آخر. فـ(إذ) في كلامه: حرفٌ دالٌّ على التعليل، والتقليد: هو أنْ تأخذ بقول غيرك مِن غير أن تعرف دليل هذا القول، فإذا عرفت الدَّليل الذي استند إليه صاحب القول الذي أخذتَ به لم تكنْ مقلداً، والمراد بإيمانه في قوله: «إيمانه لم يخل من ترديد» تصديقه التَّابع لجزمه بأحكام التَّوحيد مِن غير دليل، وأحسنُ ما يحمل عليه (التَّرديد) في هذه العبارة أنْ يكون المراد به اختلاف العلماء فيه على الوجوه التي ذكرها الشارح وسنذكرها تفصيلًا، وعلى هذا يكون ما يأتي في كلام المصنِّف بعد ذلك تفسيرًا لهذا المجمَل، وهذا خيرٌ مِن أن يحُمل (الترديد) على التحيُّر مِن نفس المكلَّف؛ فإن ظاهره يفيد أنَّ الجزم الذي عبَّر عنه بقوله: «إيمانه» يجامعُ التَّحيُّر والتَّردُّدَ، مع أنَّ المعلوم أنَّ الإنسان متى كان جازمًا بالشيء لم يكن عنده ترددٌ أصلًا، وإنْ أمكنَ الجواب عن هذا بأنَّ في الكلام مضافًا محذوفًا، والتقدير: إيمانه لم يخل عن قبول ترديدٍ، يعني أنه جازمٌ الآن، ولكنه لعدم معرفته بالدليل لا يؤمَن أنْ يطرأ عليه الترديد، ولا شكَّ أنَّ ما لا يُحْوِج إلى الاعتراضِ والجوابِ أولى أنْ يؤخذَ به. **محي**.

(٢) **قوله: (ما ذكر)** أي: من الواجب والمستحيل والجائز في حق الله وحق رسله. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (لأنه متى كان... إلخ)** هذا التعليل مضر؛ لأنه يقتضي أن الخلاف إنما هو فيمن عنده أهلية وليس كذلك، بل هو مطلق، فالأولى حذفه؛ لأن بعض الأقوال الآتية يطلق وبعضها=

ولو إجماليَّة و(**قَلَّدَ**) غيرهُ: أي أخذَ بقولِه (**فِي**) أحكام (**التَّوْحِيدِ**) يعني عِلْمِ العقائدِ الإسلاميَّةِ مِن غير حُجَّةٍ[1]، ولا تفكُّرٍ في خَلْق السَّماوات والأرض (**إِيمَانُهُ**) أي: جَزْمُه بما أخذَه مِن أحكام التَّوحيد مِن غيره بلا دليلٍ عليه (**لَمْ يَخْلُ**) أي: لا يَسْلَمُ (**مِنْ تَرْدِيدِ**) أي: تردُّدٍ وتحيُّرٍ، بل هو مصحوبٌ به، وذلكَ يُنافي الإيمانَ بناءً على أنَّه: نفسُ المعرفة[2]، أو حديثُ النَّفس التَّابعُ

= يفصل كما يأتي، ولا يأتي الإطلاق والتفصيل إلا إذا كان الموضوع: المقلد مِن حيث هو متأهلا أو لا. **الشنواني**.

(١) **قوله: (من غير حجة)** خرجت التلامذةُ بعدَ أنْ يُرشدهم الأشياخ للأدلة، فهم عارفون بعدُ، وضرب السنوسي في «شرح الجزائرية» مثالا للفرق بينهم وبين المقلدين: بجماعة نظروا للهلال فسبق بعضهم لرؤيته؛ فأخبروا الجامعة المسْبُوقةَ وصدقوهم من غير مُعاينة كانوا مقلدين، وإن أرشدتهم ـ الجماعةُ الأولى التي سبقتْ ـ بالعلامات حتى عثرت الثانية أيضا على الهلال وعاينوه استقلوا عن التقليد، ألا ترى أنَّ الأولى إذا سُئلتْ عن الهلال كان جوابها: قالوا إنه ظهر. والثانية تقول: إني رأيته بعيني. **الأمير**.

(٢) **قوله: (بناء على أنه نفس المعرفة)** هو قول الإمام الأشعري وعليه فيكون الإيمان مرادفا للمعرفة، ولا شك أنه متى انتفت المعرفة انتفى الإيمان؛ لأن انتفاء أحد المترادفين يدل على انتفاء الآخر.

واعلم أن الأقوال في الإيمان ثلاثة ذكر الشارح منها قولين، والثالث حديث النفس التابع للجزم، فالجزم تارة يجامعه تصديق وتارة يجامعه إنكار، والمراد بالتصديق قوله بعد الجزم قولاً قلبيًا: قبلتُ ذلك وآمنت، فالتصديق غير الجزم؛ لأن التصديق تابع والجزم متبوع، والإيمان هو تابع والجزم هو المتبوع مصاحب به جزء، **وهذا هو المعتمد**.

وعلى القول الأول من قولي الشارح: الإيمان هو الجزم المطابق للواقع عن دليل. **فإن قلت**: كيف يكون الحكم على الجزم بأنه الإيمان مع وجوده من الكفار؟

فالجواب: أن من يقول بأن الإيمان هو المعرفة يشترط التصديق، فاتفق القولان على أنه لا بد من مجموع الأمرين، والخلاف إنما هو في كون التصديق هو الإيمان أو شرط، فالخلف لفظي، **فتحصل من هذا كله**: أن المقلد كافر على قولي الشارح، ومن قال بصحة إيمانه قال: إن تفسير الإيمان بحديث النفس التابع للمعرفة ليس تفسيرا لأصل الإيمان، وإنما هو تفسير=

للمَعرفة[١].

١٢ - فَفِيهِ بَعْضُ القَوْمِ يَحْكي الخُلْفا وبَعْضُـهُمْ حَقَّـق فِيْـهِ الكَشْـفَا

(فَفِيهِ)[٢] أي[٣]: في صحَّة إيمانه ....

= الإيمان الكامل. **وأما أصل الإيمان:** فهو حديث النفس التابع للجزم ولو لم يكن عن دليل، فتحصل من هذا أن الإيمان بسيط. **الشنواني**.

(١) **قوله: (حديث النفس)** أي: إذعانها وقبولها وتصديقها بما جاء به النبي ﷺ، وقولها قولا عقليا لا لفظيا آمنت، وهذا القول للقاضي الباقلاني، وهو لا يصح؛ لأنه أنسبُ لمعنى الإيمان لغة، قال بعضهم: ولا خلاف بين القولين؛ إذ المعرفة لا بد منها عندهما معا وكلام النفس لازم لها، وحينئذ فالقولان متلازمان؛ لأنه يلزم من إذعان النفس المعرفة التي هي الاعتقاد الجازم عن دليل، ورُدَّ قولُ ذلك البعض: بأنه لا تلازم بينهما؛ إذ توجد المعرفة دون إذعان كما في كثير من الكفار، ويوجد الإذعان بدون المعرفة كما في المقلد. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (ففيه)** الفاء تفريعية سببية، يعني فبسبب تحير المقلد وعدم دليل له يعتمد عليه في عقيدته، اختلف العلماء في صحة إيمانه وعدمها. **الشنواني**.

(٣) أشار الشَّارح ﷺ بقوله: «أي: في صحة إيمانه وعدمها» إلى أنَّ الضمير في قول المصنف «ففيه بعض القوم... إلخ» يعود إلى إيمان المكلَّف مِن حيث الصحة والخُلْف ـ بضم الخاء وسكون اللام ـ بمعنى الخلاف والاختلاف، وليس المراد به خُلْف الوعْد، وإن اشتهر هذا اللَّفظ فيه.

وحاصل الخلاف في هذه المسألة أنَّ للعلماء فيها ستة أقوال:

القول الأول: عدم الاكتفاء بالتقليد، بمعنى عدم صحة تقليد المقلد، فيكون المقلِّد كافرًا، وجرى على هذا السَّنوسي في كُبراه، وقد عرفتَ مما قدمناه أنَّه رجع عن هذا القول.

القول الثاني: الاكتفاء بالتقليد مع العصيان مطلقًا، أي: سواءٌ وجِدتْ في المقلِّد أهليَّة النظر أم لم توجد.

القول الثالث: الاكتفاء بالتَّقليد مع التفصيل، فإنْ كان عند المقلِّد أهليَّة النَّظر والاستدلال فهو مؤمن عاص؛ لأنَّه ترك ما يقدر عليه، وإن لم تكن فيه أهليَّة النَّظر والاستدلال فهو مؤمن=

= غير عاص؛ لأنه ما تركَ شيئًا إلَّا وهو عاجزٌ عن تحصيله، ولا يكلِّف الله نفسًا إلا وسعها، وهذا هو القول الذي رجَّحناه في كلامنا السَّابق، وهو الذي تَنْصرُه أدلَّةُ الشَّرع.

القول الرابع: أنه إذا قلَّد القرآن والسُّنَّة المتواترةَ التي تفيد القطع؛ كان إيمانه صحيحًا لاتباعه المقطوع به، وإنْ قلَّد غير ذلك لم يصحَّ إيمانه؛ لأنه لا يأمن الخطأ.

القول الخامس: الاكتفاء بالتَّقليد، وعدم الحكم بعصيانه مطلقًا، سواء أكانت عنده أهليَّة النَّظر والاستدلال أم لم تكن. وصاحب هذا القول اعتبر النَّظر والاستدلال شرطًا لكمال الإيمان، لا لأصل الإيمان، فمن لم تكن عنده أهليَّة النَّظر فهو غير قادر على تحصيله، ومَن كان عنده أهليَّة النَّظر، فإنْ نظرَ واستدلَّ فقد كَمَّلَ إيمانه، وإن لم ينظر، ولم يستدلَّ فقد ترك ما هو الأولى بمَنْ على مثل حاله.

القول السادس: أنَّ إيمان المقلِّد صحيح، وأنَّه يحرم عليه النَّظر والاستدلال. ولا شك أنَّ أصحاب هذا القول يريدون تحريم النظر والاستدلال على طريق الفلسفة التي لا تُؤمَن عاقبتها، ويجب أنْ يكون قولهم هذا خاصًّا بمن يُخشى عليه مِن الأخذ في هذه السَّبيل أن تتزلزل عقيدتُه بما يطرأ عليها من آراء الفلاسفة ونظريَّاتهم، فإن كان بحيث لا يُخشى عليه شيء مِن ذلك.. فاعتقادي أنه لا يحرم عليه النَّظر.

ونريد أن نقرِّر لك ههنا: أنَّ الصوابَ أنَّ هذا الخلافَ جارٍ في النَّظر الموصولِ إلى معرفة الله تعالى، وفي غيره كالنَّظر الموصل إلى معرفة الرُّسل، كما أنَّ الصواب أنَّ هذا الخلاف يجري في جميع المقلِّدين، سواء أكانوا مِن أهل الأمصار والقُرى أم كانوا قد نشأوا في شواهق الجبال، ومِن هذا تعلم أنَّ قول الشَّارح الآتي ـ بعد حكاية الأقوال في هذه المسألة ـ «ومحلُّ الخلاف في غير النَّظر الموصل لمعرفة الله تعالى، أما هو فواجب إجماعًا، كما أن الخلاف إنما هو فيمن نشأ على شاهق جبل مثلا» جارٍ على غير الأصوب في الموضعين، وإلى ما اخترناه أشار العلَّامة الأمير بقوله عن الناحية الأولى: «وتَبع ـ أي الشارح ـ شيخَ الإسلامِ، وردَّه ابن قاسم بأنَّ الخلاف عام» انتهى.

وقال في الناحية الثانية: «وأصل هذا الكلام للسعد بحسب ما عُلم، والحقُّ ـ كما قال القاضي السكتانيُّ واليُوسيُّ ـ وجود المقلِّد، بل مَن هو أسوأ منه في عوام المُدن» انتهى.

وهذا الخلاف إنما يجري بينهم في المقلِّد الجازم، فأمَّا الشاك والظَّانُّ فمتفقٌ على عدم صحة إيمانه، والخلاف بينهم في كفاية التَّقليد وعدم كفايته إنما هو بالنظر إلى أحكام الآخرة وفيما للمقلِّد عند الله مِن الثواب أو العقاب، أما بالنَّظر إلى أحكام الدنيا فإنَّ المَدارَ فيها على=

وعدمِها[1] (بَعْضُ القَوْمِ) المصنِّفين في هذا الفنِّ (يَحْكِي الخُلْفَا) أي الخِلافَ عن أهله مِن المتقدِّمين والمتأخِّرين.

* فمنهم مَن نقلَ عن الأشعريِّ[2] والقاضي[3] ....

= الإقرار باللسان فقط ـ على ما ستعرفه في مسألة حقيقة الإيمان ـ فكل مَن أقرَّ أجريت عليه الأحكام الإسلامية، ولم نحكم عليه بالكفر، إلَّا إنْ اقترن إقرارُه بما ينافيه ويقتضي الكفر كالسجود للصنم، وقد ذَكَر الشارح هذين الأمرين على ما هو الصواب في كل واحد منهما، فلا نطيل بالتفريع فيهما. **محي**.

(١) **قوله: (صحة إيمانه)** يندرج تحت هذا محرم النظر. واعلم أن موضع الخلاف التقليد فيما جهلُه كفرٌ، كصفات السلوب والمعنوية. أما صفات المعاني ونحوها مما لا يكفر منكرها فلا؛ كما أفاده العلامة الملَّوي. **الأمير**.

(٢) هو شيخُ المذهب ورأسه، أبو الحسن عليُّ بن إسماعيل بن أبي بِشْر بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بُردة بن أبي موسى الأشعري، صاحب رسول الله ﷺ، **ولِد سنة (٢٦٠هـ)** فهو شيخ طريقة أهل السنة والجماعة، وإمام المتكلمين، وناصر سنة رسول الله ﷺ، والذَّابُّ عن عقائد الإسلام، سَعى في حِفظ عقيدة أهل السنة والجماعة سَعياً يبقى أثرُه إلى يوم الدِّين، وشهرته العظيمة في الآفاق تُغني عن الإطالة بالتعريف به. **توفي الأشعري** رضي الله عنه **سنة (٣٢٤هـ) على الأصح**، وقيل: «نيف وثلاثين وثلاث مئة» ومِن آثاره العظيمة أنه تَربَّى على يديه تلاميذٌ كِبار القَدر في العلم والعمل، أكملوا بعده جهد شيخهم وحموا حِمى أصول الدين، منهم: الإمام ابن مجاهد الطائي، وأبو الحسن الباهلي، وأبو بكر القفال الشاشي، وأبو سهل الصعلوكي وغيرهم كثير، وكلهم مِن حسنات الإمام أبي الحسن الأشعري برَّد الله مضجعه ورضي عنه، وجزاه الله عن أهل السنة والجماعة خيراً كثيراً.

(٣) عندما يُطلق القاضي في كتب أصول الدين عند السادة الأشاعرة فالمراد به الباقلاني، وهو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني البصري الأشعري، تلميذُ تلميذِ الإمام الأشعري شيخ المذهب، وناصر طريقته، فهو من الطبقة الثانية من أصحاب الأشعري، وهو حامل لواء أهل السنة، مُجدد المئة الرابعة، يُضرب به المثل في سعة العلم وشدة الذكاء، مِن كبار المتكلمين وأجلهم قدراً، **توفي ببغداد سنة (٤٠٣هـ)** رحمه الله تعالى وأعلى مقامه. =

والأستاذ[1] وإمام الحرمين[2] والجمهور: عدمَ الاكتفاء بالتَّقليد[3] في العقائد الدِّينيَّة، وعُزي للإمام مالك.

= قال عنه ابن الأهدل: «سيفُ السُّنة القاضي أبو بكر بن الباقلاني الأصولي الأشعري المالكي، مجدد الدين على رأس المئة الرابعة على الصحيح».

وقال عنه ابن خَلِّكان: «القاضي أبو بكر: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، المعروف بالباقلاني، البصري، المتكلم المشهور، كان على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، ومؤيداً اعتقاده، وناصراً طريقته، وصنف التصانيف الكثيرة المشهورة في علم الكلام وغيره، وكان أوحد زمانه، وانتهت إليه الرياسة في مذهبه، وكان موصوفاً بجودة الاستنباط، وسرعة الجواب، وسمع الحديث، وكان كثير التطويل في المناظرة، مشهوراً بذلك عند الجماعة.

من شيوخه: ابن مجاهد الطائي، وأبو الحسن الباهلي تلميذا أبي الحسن الأشعري، والدارقطني، وأبو سهل الصعلوكي.

مِن تلاميذه: أبو ذر الهروي المالكي الأشعري، وابن الأنباري، والقاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي، وغيرهم كثير.

(١) هو الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني، ولقبه: ركن الدين، فقيه شافعي، متكلم، أصولي بارعٌ متبحر في العلوم، من أذكياء العالم، عنه أخذ عامة شيوخ نيسابور علم الأصلَينِ، **توفي بنيسابور يوم عاشوراء**، سنة (٤١٨هـ)، ثم نُقِل ودُفِن في إسفرايين.

قال عنه أبو الحسن الفارسي في «تاريخ نيسابور»: «أحدُ مَن بلغ حد الاجتهاد من العلماء؛ لتعمقه في العلوم، واستجماعه شرائط الإمامة». له مؤلفات وتصانيف عظيمة القدر، منها: «جامع الحلى في أصول الدين والرد على الملحدين»

(٢) ستأتي ترجمته.

(٣) **قوله: (عدم الاكتفاء بالتقليد)** وهو صادق بأمرين وهما: عدم الصحة وعدم جواز التقليد، لكن الظاهر عدم الصحة بمعنى أن المقلد كافر وعليه السنوسي في الكبرى، لكن المعتمد أنه مؤمن عاص إن كان فيه أهلية النظر، ليغاير قوله الآتي: (ومنهم من نقل عن الجمهور عدم جواز التقليد). **الشنواني**.

* **ومنهم** مَن نقل عن الجمهور ومَنْ ذُكر: عدمَ جواز التَّقليد في العقائد الدِّينيَّة(١)، وأنَّهم اختلفوا:

- فمنهم مَن يقول: المقلِّد مؤمنٌ إلَّا أنَّه عاصٍ بترك المعرفة التي يُنتِجها النَّظر الصَّحيح.

- ومنهم مَن فصَّلَ فقال: هو مؤمنٌ عاصٍ إنْ كان فيه أهليَّةٌ لفهمِ النَّظر الصَّحيح، وغيرُ عاصٍ إنْ لم يكن فيه أهليَّة ذلك(٢).

* **ومنهم** مَنْ نقل عن طائفة(٣): أنَّ مَن قلَّدَ القرآن ....

---

(١) **قوله: (عدم جواز التقليد)** أي: مع صحة إيمانه، وهذا هو المعول عليه. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (ومنهم من فصل)** هذا هو الراجح وصححه السنوسي في شرح صغرى الصغرى، قال اليوسي: قلت وهو الظاهر، وحكاه السنوسي أيضا في شرح الحوضية ولم يعترضه، وحكاه أيضا في شرح الجزائرية، وعلله بقوله: لأن إيجاب النظر على ما لا قابلية فيه لفهم النظر الصحيح من باب تكليفه بما لا يطاق، وقد رفعه الله عن هذه الأمة: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] ورده السنوسي في شرح الوسطى فقال: إن عدم الأهلية في غاية النُّدور، أو هو ليس بموجودٍ أصلا، فإن الظاهر أن كل من معه أصل عقل التكليف فهو مُتمكن مِن المعرفة والنّظر، وغايته صعوبة النّظر على بعض الناس دون بعض، والعُسر ليس بمانع مِن التّكليف بالفروع، فكيف بأصل الإيمان، ثم على تقدير تسليم وجوده وأن تكليفه بالنّظر تكليفٌ بما لا يطاق، فلا نسلم أن التكليف بما لا يطاق غير واقع في أصول الدين... إلى آخر كلامه. والراجح الكلام الأول كما تقدم. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (ومنهم من نقل عن طائفة)** وهم الحشوية معطوف على قوله: (فمنهم الأشعري)، وليس مدخولا لقوله: (وأنهم اختلفوا) كما يدل عليه بعض عباراتهم، وكذا مأمون الخطأ كالقرآن، فإنه لا يأتيه الباطل مِن بين يديه ولا من خلفه، وفي معناه الرسول ﷺ، فإنه مأمون الخطأ للعصمة الواجبة له، فهذا يصح تقليده؛ إذ الاستناد إليه يوجب مِن الوصول إلى الحق القطعي ما يوجبُ البرهانُ القطعي، وبين أن يكون غير مأمون الخطأ كأحد العلماء، فهذا لا يصح الاستناد إليه في العقائد، بل لا بد مِن النظر الصحيح، لعدم الأمن على عقائده التي=

والسُّنَّة القطعيَّة[1] صحَّ إيمانُه ؛ لاتِّباعِه القطعيَّ ، ومَن قلَّد غير ذلك[2] لم يصحَّ إيمانُه ؛ لعدم أَمْنِ الخطأ على غير المعصوم.

* ومنهم: مَن جعل النَّظر والاستدلالَ شرطَ كمالٍ فيه[3].

= استند فيها إليهم من الخطأ والبدعة، بل ومِن الكفر الصريح لعدم وجود العصمة لآحاد العلماء مِن الخطأ في أقوالهم وأفعالهم، وهذا القول ضعيف جدا ؛ لأنه لا يعرف حقيقة القرآن والرسول ليقلدهما.. إلّا بَعْدَ النّظر الصحيح المبلّغ إلى معرفة الله ومعرفة رسوله، وذلك مناف للتقليد، وأيضا ففي القرآن وأقوال الرّسول مِن الظواهر في أصول العقائد ما يجب صرفه عن ظاهره، والبقاء فيه على ظاهره يوجب التجسيم والتشريك وأنواعًا مِن البدع والكفر والعياذ بالله، ولا تصرف هذه الأقوال عن ظاهرها إلا بالنّظر الصحيح، فبطلَ إذًا هذا التعريف الذي سلكه هذا القائل. **الشنواني**.

(١) أي قطعية الثبوت من حيث المتن، وقطعية الدلالة، لأن التقليد في المدلولات، فعلى ذلك لا يتأتى التقليد إلا فيما كانت دلالته قطعية من كتاب أو سنة. تأمل. والله أعلم.

(٢) **قوله: (ومن قلد غير ذلك)** بأن قلد آحاد العلماء، والسنة التي ليست متواترة وإن كانت صحيحة. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (شرط كمال)** أي: فهو مستحب، فإيمان المقلد صحيح ولا عصيان عليه، وإنما تركَ مندوبًا، وهو المعرفة، احتجَّ ذلكَ القائلُ: بأنه ﷺ كان يكتفي في الإيمان من الأعراب، وليسوا أهلا للنظر.. بالتَّلفُظِ بكلمتي الشهادة المبني على الاعتقاد الجازم، ويقاس غير الإيمان عليه.

ورُدَّ: بأنا لا نسلم أنّ الأعراب ليسوا أهلا للنظر، فإن المعتبر النّظر على طريق العامة، كما أجاب به الأعرابي الأصمعي عن سؤاله: بِمَ عرفتَ ربك؟ فقال: البَعرة تدل على البعير، وأثر الأقدام يدل على المسير، فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج ألا تدل على اللطيف الخبير، وما يذعن أحد من الأعراب أو غيرهم للإيمان فيأتي بكلمتيه إلا بعد أن ينظر فيهتدي لذلك. **وأما النظر على طريق المتكلمين** من تحرير الأدلة وتدقيقها ودفع الشكوك والشبه عنها **ففرض كفاية في حق المتأهلين له**، يكفي قيام بعضهم به، وأما غيرهم ممن يخشى عليهم من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس لهم الخوض فيه. اهـ. مؤلف في كبيره. **الشنواني**.

* **ومنهم: مَن حرَّم النَّظر**(١).

قال العلَّامة المَحلِّيّ(٢): وقد اتَّفقتْ الطُّرق الثَّلاثة ـ يعني الموجِبة للنَّظر

---

(١) **قوله: (ومنهم من حرم النظر)** فإيمان المقلد صحيحٌ ويحرم أن ينظر نظرا يؤديه للمعرفة، إنْ حُملَ هذا الكلام على ظاهره كان مشكلا؛ إذ يلزمه أنْ يُحرِّمَ النّظرَ في الأدلة القرآنية؛ إذ القرآن فيه ما لا يحصى مِن الأدلة، ويمكن حمله على تحريم النظر في دقائق الشبه على المبتدئ أو من هو بليد الطبع، كدقائق الشبه التي في «المقاصد» و«المواقف» خصوصا المختلط بعلوم الفلسفة. ورُدَّ: بأن الموقع في الشبه الدليل التفصيلي لا الإجمالي. **الشنواني**.

(٢) هو الإمام المحقق جلال الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد الأنصاري، المحلي الأصل، القاهري، الشافعي الأشعري. كان ﷺ فقيه النّفس، منطقيا، متكلما، أصوليا، مُفسرا.
سبب تسميته بالمحلي: نسبةً إلى المَحلّة الكُبرى مِن الغَربية من القاهرة.
ولد في القاهرة سنة: (٧٩١ هـ) ونشأ في بيت علم وصلاح، فوالده أبو العباس أحمد أخذ العلم عن الإمام البلقيني.
من شيوخه: الحافظ ولي الدين العراقي، وشمس الدين البرماوي، والحافظ ابن حجر، وانتفع كثيرا في العلوم العقلية في قراءته على العلامة علاء الدين البخاري، وغيرهم الكثير.
من تلامذته: الحافظ السخاوي، والحافظ السيوطي، والحافظ ابن قطلوبغا الحنفي، وابن أبي شريف المقدسي، والشريف السمهودي، وخلق آخرون.
أوصافه: كان ﷺ علامة، محققا نظارا، مفرط الذكاء، آية في الفهم، صحيح الذهن، حتى قال عنه بعض المعاصرين له: «إن ذهنه يثقب الماس» وقال الإمام المحلي عن نفسه: «إن فهمي لا يقبل الخطأ» وكان شديدا في الحق، وعدم المحاباة فيه، لا يخاف في الله لومة لائم، وكان يتكسب بتجارة القمح، عفيف النفس، وقد وصفه ابن العماد: بتفتازانيّ العرب.
مؤلفاته: ألف كتبا محررة، في غاية الاختصار والتنقيح، تشد إليها الرحال، أقبل عليها الأئمة وتلقوها بالقبول، ومنها: «البدر الطالع في حل جمع الجوامع» وله: «الأنوار المضية في مدح خير البرية» وهو شرح للبردة، وله: «كنز الراغبين شرح منهاج الطالبين» ومن مؤلفاته المنطقية: «شرح الشمسية» لكنه لم يكتمل، ومن مؤلفاته المشهورة: تفسير القرآن المسمى بـ«تفسير الجلالين» بدأ من أول سورة الكهف إلى آخر القرآن، ثم توفي فأتمه تلميذه الإمام السيوطي.
وفاته: توفي ﷺ في مستهل سنة: (٨٦٤ هـ) رحمه الله تعالى وأعلى مقامه.

والمُحرِّمة والمُجوِّزة ـ على صحَّة إيمان المقلِّد، وإنْ كان آثمًا بترك النَّظر على الأوَّل[1]. اهـ.

ومحلُّ الخلاف: في غير النَّظر الموصِّل لمعرفة الله تعالى[2]؛ أمَّا هو فواجبٌ إجماعًا، كما أنَّ الخلاف إنَّما هو فيمن نشأ على شاهقِ جبلٍ مثلًا[3]، ولم يتفكَّر في ملكوت السَّماوات والأرض، فأَخبَرهُ غير معصومٍ بما يُفترض عليه اعتقادهُ؛ فصدَّقه فيما أخبره به بمجرَّد إخباره مِن غير تفكُّرٍ ولا تدبُّر، وليسَ الخلافُ فيمن نشأَ في ديار الإسلام مِن الأمصار والقُرى والصَّحارى[4]، وتواترَ عندهم حالُ النَّبيِّ ﷺ وما أَتى به مِن المعجزات، ولا

(١) انظر: شرح المحلي على «جمع الجوامع» مع حاشية العطار، في مسألة الخلاف في التقليد في أصول الدين. ج٢/٤٤٣ ـ ٤٤٥.

(٢) **قوله: (ومحل الخلاف في غير النظر)** أي: فمحل الخلاف في النظر الموصل لمعرفة الرسل، أو مطلق التوحيد كأحوال المعاد مِن فتنة القبر والبعث والحشر. وأما النظر الموصل لمعرفة الله فواجب بالإجماع، وهو خلاف الصواب، **والصواب أن الخلاف مطلق. الشنواني.**

(٣) **قوله: (شاهق جبل)** أي: جبل شاهق مرتفع، وهذا ليس بقيد، بل العبرة بمحلٍ لا يكون فيه أحد، بأن يوجد فيه منفردا مثلا. **الشنواني. وعند الأمير**: وأصل هذا الكلام للسعد بحسب ما عُلم، والحق كما قال القاضي السكتاني واليوسي: وجود المقلد، بل هو أسوأ منه في عوام المُدن. **الأمير.**

(٤) **قوله: (وليس الخلاف)** قال بعضهم: هذا كلام السعد في «المقاصد»، وقد اعترضه العلامة السكتاني بأنه ليس كل من نشأ في بلاد الإسلام على الصفة التي ذكرت، بل في الناس اليوم المقلد وغيره، وفيهم من يعتقد الصحابة أنبياءَ؛ وهذا كفر، ومنهم مَن ينكر البعث فيقول: من ماتَ ثم جاء وأخبر بذلك؟ وهذا مما لا شكّ بكفره، إلا أن يقال: أن كلام السعد باعتبار حال أقطاره، فإن كان عندهم مزيد اعتناء بالعقائد فيكون أخبرَ عمن شاهد، وأما تعميمه لبلاد الإسلام فلا يخفى على كل عاقل ضعفه. قال اليوسي: وقد تحدثت امرأتان بمحضري في زمن صِغَري وذكرتا الذنوبَ فقالت إحداهما: الله يغفر لنا، فقالت الأخرى: يغفر لنا إنْ=

في الذين يَتفكَّرون في خلق السَّماوات والأرض؛ فإنَّهم كلّهم مِن أهل النَّظر والاستدلال[١].

وحكى الآمِديُّ[٢] اتّفاقَ الأصحاب على انتفاء كفر المقلِّد، وأنَّه ليس للجمهور إلَّا القول بعصيانه بترك النَّظر إنْ قدَر عليه، مع اتِّفاقهم على صحَّة إيمانه، وأنَّه لا يُعرَف القولُ بعدمِ صحَّة إيمان المقلِّد إلَّا لأبي هاشم الجُبَّائيِّ[٣] مِن المعتزلة.

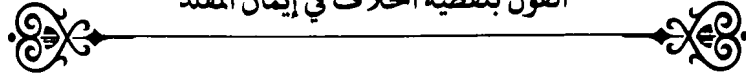
وقال أبو منصور الماتريدي[٤]: أجمعَ أصحابُنَا على أنَّ العوامَّ مؤمنونَ عارفونَ بربِّهم، وأنَّهم حَشْو الجنَّة، كما جاءتْ به الأخبار، وانعقدَ عليه

= وافقَهُ الله الذي خلقه هو أيضا! وهذه العقيدة والعياذُ بالله أعني افتقار الإله إلى إله آخر لم يذهب إليها أحد مِن العقلاء لإجماعهم على القِدم. الشنواني.

(١) قد عرفت ما في هاتين المسألتين، وأنَّ الصواب فيهما أنَّ الخلاف عام. محي.

(٢) هو الإمام الأصولي المتكلم علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، المشهور بسيف الدين الآمدي، **ولد سنة: (٥٥١ هـ)** أصله من آمد (ديار بكر) تركيا حاليا، ولُد بها ونشأ، وتعلم ببغداد والشام، ورحل إلى القاهرة ودرَّس فيها واشتهر، **توفي سنة: (٦٣١ هـ)** له مؤلفات مهمة اعتنى بها العلماء أيما اهتمام، منها: «الإحكام في أصول الأحكام» في أصول الفقه، و«أبكار الأفكار» و«غاية المرام في علم الكلام» كلاهما في أصول الدين.

(٣) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب أبو هاشم بن أبي علي البصري الجُبّائي، وهو وأبوه أبو علي الجبائي مِن رؤوس المعتزلة، وكتب الكلام مشحونة بمذاهبهما، ولد سنة (٢٤٧هـ)، وتوفي سنة (٣٢١هـ).

(٤) الإمام علم الهُدى محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، من أئمة علماء الكلام على طريقة أهل السنة والجماعة، نسبته إلى (ماتريد) محلة بسمرقند، **توفي سنة: (٣٣٣ هـ)** رحمه الله تعالى وأعلى مقامه، من كتبه: «التوحيد» و«تأويلات أهل السنة» في التفسير و«أوهام المعتزلة» و«الردّ على القرامطة» وغيرها من المؤلفات التي هي أصول مذهب الماتريدية بعد كتب الإمام أبي حنيفة شيخ المذهب.

الإجماع، لكن منهم[١] مَن قال: لا بُدَّ مِنْ نظرٍ عقليٍّ في العقائد، وقد حصلَ لهم منه القَدْرُ الكافي، فإنَّ فطرتَهم جُبلت على توحيد[٢] الصَّانع وقِدمه، وحُدوث ما سوَاه مِن المَوْجودات، وإنْ عَجَزُوا عن التَّعبير عنه باصطلاح المتكلِّمين، والعلم بالعِبارة علمٌ زائدٌ لا يَلزمهم، والله أعلم.

[القول بلفظية الخلاف في إيمان المقلد]

(وَبَعْضُهُمْ حَقَّقَ[٣] فِيهِ الكَشْفَا)[٤] أي: وبعضُ القوم كالتَّاج السُّبْكيِّ[٥] حقَّق الكشفَ أي البيانَ، عن حال إيمان المقلِّد، وبيَّن حقيقته على الوجه الحقِّ المطابقِ للواقع، بما يصير به الخلافُ لفظيًّا[٦].

---

(١) **قوله: (لكن منهم... الخ)** لا محل للاستدراك بعد قوله: مؤمنون عارفون هذا والحق أن أحوال العوام لا تنضبط ولكل حكمه. **الأمير**.

(٢) **قوله: (فطرتهم جُبلت... الخ)** لا يُنتِجُ دعواه، إلَّا إنْ كان ذلك بنظرٍ، ثم هذا مبالغة في الرسوخ، وإلا فليس جِبليا حقيقيا. **الأمير**.

(٣) **قوله: (حقق)** يُقال «حقق» بمعنى: بيَّن، ويقال «حقق» بمعنى: ذكر الشيء على الوجه الحق، ويقال «حقق» بمعنى: أثبته بالدليل، والمراد هنا الثاني. **الشنواني**.

(٤) **قول المصنف** «حقق» مأخوذ من التَّحقيق، ويطلق التحقيق على أحد معنيين: **الأول**: ذكر الشَّيء على الوجه الحق المقابل للباطل. **والثاني**: إثبات الشيء بدليل، والمراد منه في هذا الموضع المعني الأول، والكشف: البيان والإيضاح، كما أشار إليه الشارح. **محي**.

(٥) **قوله: (كالتاج السبكي)** أفرده بالذكر لتمكُّنه مِن العلوم، ولعلو مرتبته فيها، فهو أحق بذلك. **الشنواني**. وستأتي ترجمته في موضع آخر عند ذكره.

(٦) **قوله: (بما يصير به الخلاف لفظيا)** أي: على غير ما حكاه الآمدي، قال بعضهم: سيأتي أنه يثبت الخلاف المعنوي بالنظر لأحكام الآخرة. فمقتضاه أنه لفظيٌّ بالنسبة لأحكام الدينا، مع أنه لا خلاف بالنسبة لأحكام الدنيا حتى يكون لفظيا، ويمكن أن يقال: إن لفظية الخلاف بالنظر إلى قول مَن قال بكفره.. محمولٌ على ما إذا لم يكن عنده جزم، فيرجع نفي الخلاف=

١٣ ـ فَقَالَ إنْ يَجْزِمْ بقَوْلِ الغَيرِ كَفَى وَإلَّا لَمْ يَزَلْ في الضَّيْر

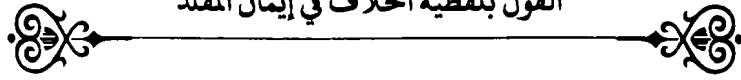
(فَقَال: إِنْ يَجْزِمِ[١]) أي: المقلِّد الذي فيه أهليَّة النَّظر[٢]، ولا يُخشى عليه مِن الخوض فيه الوقوعُ في الشُّبه والضَّلال، اعتقادَهُ (بـ) صدق (قَوْلِ الغَيْرِ) أي: الذي أخبره به غير المعصوم دون حُجَّة، وكان جَزْمًا مُطابقًا للواقع مِن غير شكٍّ ولا ترديدٍ، على وجهٍ يقعُ معه في نفسهِ أَنَّهُ عالمٌ[٣] بما جزمَ به؛ صَحَّ إيمانه، و(كَفَىَ)[٤] عند أهل السُّنَّة الأشعريِّ وغيره في إجراء الأحكام

= بالكفر فيمن لا جزم عنده، ونفي الخلاف في نفي الكفر فيمن عنده جزم، وهذه طريقة، بل الخلاف يثبته الشارح فيمن عنده الجزم بالنسبة لأحكام الآخرة بقوله: (وفي الأحكام الأخروية عند المحققين من أهل السنة) اللهم إلا أنْ تُجعل (مِن) بيانيةً في قوله: (من أهل السنة) لكن مقابلته بما قبله تقتضي إثبات الخلاف فيه بين أهل السنة بالنظر للأحكام الأخروية. **الشنواني**.

(١) **قوله: (إن يجزم)** المقلدُ جزما قويا بحيث لو رجع المقلَّدُ ـ بفتح اللام ـ لم يرجع المقلِّدُ بكسرها. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (الذي فيه أهلية النظر)** قال بعضهم: انظر لماذا أخرجَ من ليس فيه قابلية للنظر، ومن يخشى عليه الوقوع في الشبه؟ مع أن هذين إنْ جزما كفاهما، وإلّا فلا، ولعله أخرجهما: لكونه يرى أنهما ليسا مِن محلِّ الخلاف حتى يحتاج إلى جعل الخلاف لفظيا بالنسبة إليهما، لكن هذا ممنوع بل الخلاف جار فيهما، فإن كان يرى أن الخلاف فيهما معنوي وفي غيرهما لفظي.. فما الفرقُ مع أنهما أولى بالاتفاق على صحة إيمانهما إذا جزما لعذرهما؟ والله أعلم. ويمكن أن يقال: أن كلامه فيمن يجوز له التقليد، وهذا ممن يجب عليه التقليد فلا اعتراض. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (أنه عالم)** هذا على تخيله في نفسه، أو أن المعنى: كالعالم في الرسوخ، وإلا فالعلم لا بد له من دليل بحيث لو رجع مقلده لم يرجع، ولا يخفى بُعد هذا في المقلِّد. **الأمير**.

(٤) **قوله: (وكفى)** هذا معطوف على جواب الشرط الذي قدّره الشارح بقوله: (صح إيمانه) أي: مع العصيان بترك النظر، ولا يلزم مِن أخذ الطلبة لهذا العلم عن المشايخ بالتّعلّم منهم أن=

الدُّنيويَّة[1] عليه اتفاقًا؛ فيُناكَحُ، ويَؤُمُّ، وتُؤكَل ذَبيحتُه، ويَرِثُه المسلمون ويَرِثُهُم، ويُسْهَمُ له، ويُدفن في مقابرهم، وفي الأحكام الأخرويَّة عند المحقِّقين مِن أهل السُّنَّة[2]؛ فلا يُخلَّدُ في النَّار إنْ دخلَها، ولا يُعاقب فيها على الكفر، ومآلُهُ إلى النَّجاة والجنَّة؛ لقوله تعالى[3]: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: ٩٤] وقولِه ﷺ: «مَنْ صلَّى صلاتنا، ودخل مسجدنا، واستقبل قبلتنا؛ فهو مسلمٌ[4]»[5] لكنَّهُ عاصٍ بترك النَّظر

= يكونوا مقلّدين لهم، حتى يكونوا ممن جرى الخلاف في صحة إيمانهم، كما لا يلزم مِن الأخذ بمذهب الأشعري أو الماتريدي التقليد المذموم في العقائد؛ لأن كلا من الطالب أو الآخذ بمذهب الأشعري أو الماتريدي.. ما أذعنَ للحكم وسلّمه إلا بعد اطلاعه على مأخذه مِن دليله، ووقوفه على اليقين فيه، فهو كمن سأل مُنجّمًا عن منزلة الهِلال فأرشده إليها، ثم أمعنَ النّظر حتى رآه وتحققه، وصار يخبر برؤياه عن يقين وعيان. **الشنواني**.

(١) **قوله: (في إجراء الأحكام الدُّنيويَّة)** الأولى إسقاطه؛ لأن الكلام في المُخلِّص في الآخرة، لا في إجراء الأحكام الدنيوية، إذ مدارُها على النطق بالشهادتين من غير مُنافٍ له ظاهرا. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (عند المحققين)** المناسب حذفه؛ لأن السياق في التوفيق بين الأقوال مع فرض أنَّ الخلاف لفظيٌّ، وأنهم متفقون على أنه إذا كان جازمًا على الوجه السابق يكون مؤمنا به تعالى، والتقييد بالمحققين يقتضي مخالفة غير المحققين فلا يكون الخلاف لفظيا؛ إلا أن يجاب: أن قوله: (من أهل السنة) بيان للمحققين، أو قصر الكلام عليهم؛ لأنهم الذين نُقل عنهم الكفر أولاً. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (لقوله تعالى)** هذه الأدلة في أحكام الدنيا وفق ما سبق له وتقدم ما فيه. **الأمير**.

(٤) **قوله: (من صلى صلاتنا... الخ)** استدلَّ ﷺ بالآية والحديث على الاكتفاء بالجزم المطابق ولو بالنسبة للأحكام الأخروية، واعتُرِضَ: بأنهما محمولان على الدنيوية، وأُجيب: بأنه لا دليل على التخصيص. **الشنواني**.

(٥) لم أجده بهذا اللفظ، ولكن أخرج البخاري في صحيحه: (١/٨٧، رقم: ٣٩١)، بلفظ: عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: «من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله، فلا تخفروا الله في ذمته»

(**وإلَّا**)، أي: وإنْ لم يجزمِ المقلِّد اعتقادَهُ بما أخبرهُ به الغيرُ على الوجه السَّابق[1]، لم يَكْفِه ذلك الاعتقادُ في صحَّة إسلامِه وتَرتُّبِ أحكامه عليه[2]، لأنَّه (**لَمْ يَزَلْ**) واقعًا (**فِي الضَّيْرِ**)، أي: في ضَيْر الشَّك المُنَافي للإيمان، لم يَتخلَّص منه، وهذا ليس مِن محلِّ الخلاف في شيءٍ؛ لأنَّهم متَّفقون على عدم صحَّة إيمانه.

والخلافُ في إيمان المقلِّد إنما هو بالنَّظر إلى أحكام الآخرة وفيما عند الله، وأما بالنَّظر إلى أحكام الدُّنيا؛ فالإيمانُ الكافي فيها هو الإقرارُ فقط، فمَن أقرَّ أُجريت عليه الأحكام الإسلاميَّة في الدُّنيا، ولمْ يُحكم عليه بكُفرٍ، إلَّا إذا اقترنَ به فعلٌ يدلُّ على كفره، كالسُّجود للصَّنم.

[تعيين أول واجب على المكلف وبيان الخلاف فيه]

١٤ - واجْـزِمْ بـأَنَّ أَوَّلًا مِمَّـا يَجـبْ ... مَعْرِفَـةٌ وفيْـهِ خُلْـفٌ مُنْتَصِـبْ

(**وَاجْزِم**)[3] اعتقادَكَ أيُّها المكلَّفُ (**بأنَّ أَوَّلًا مِمَّا يَجِبْ * مَعْرِفَة**)

(١) **قوله: (على الوجه السابق)** أي: في قوله: على وجه يقع معه في نفسه أنه عالم بما جزم به، فهو وإن كان جازما لكنه لو رجع مقلده يرجع، ولا يدخل هذا تحت الشاك والظان؛ لأنهما لا يكفيان قطعا، فمحطّ النفي قوله: (على الوجه السابق) فلا ينافي أن الموضوع أصل الجزم، لكنه يرجع برجوع مقلده، وهذا محمل ما ورد في فتنة القبر: «لا أدري، سمعتُ الناسَ يقولون شيئا فقلته». **الشنواني والأمير**.

(٢) **قوله: (في صحة إسلامه)** مراده الإسلام المنجي من العذاب الأليم. **وقوله: (تترتب عليه أحكامه)** أي: أحكام الآخرة، وإلَّا فهو يعتبر مسلما في أحكام الدنيا ما لم يظهر منه ما ينافي الإسلام.

(٣) **اجزم**: أي: اعتقد اعتقادًا جازما لا يعتريه تردُّدٌ ولا يَطرأُ عليه شكٌّ، والمخاطبُ بذلك=

....

= كلُّ مكلفٍ، مِن ذكرٍ أو أنثى، حر أو عبد، إنسي أو جني.
واعلم أنَّ سابق الكلام مِن قوله: «فكل من كلِّف شرعا وجبا.. ـ الخ» أفادَ أنَّ معرفة الله تعالى واجبة على كل مكلف على ما علمتَ، وقوله هنا: «واجزم بأنَّ أوَّلًا... الخ» أفادَ أنَّ معرفة الله تعالى أولُ الواجبات على المكلَّف، وقوله: «بأنَّ أوَّلًا» متعلق بـ«اجزم»، و(مِن) في قوله: «مما يجب» تبعيضية، وقوله: «معرفة» خبر (أنَّ)، والتنوين في «معرفة» للتعظيم، أو هو عِوض عن المضاف إليه، والأصل «معرفة الله»، ويراد معرفة صفاته سبحانه، وأحكام الألوهيَّة لا معرفة ذاته وكنه حقيقته؛ فقد قام الدَّليل على أنَّه لا يعرف ذاته إلَّا هو. وفي الحديث: «تفكروا في الخلق، ولا تفكروا في الخالق؛ فإنه لا تحيط به الفِكرة»، وفي حديث آخَرَ: «إن الله احتجب عن البصائر كما احتجب عن الأبصار». وبالجملة لا يعرف الله إلَّا الله؛ فتركُ الإدراكِ إدراكٌ، والبحث عن ذات الله إشراكٌ، والمعنى: اعتقد ـ أيها المكلف ـ اعتقادًا جازمًا لا تردُّد معه، ولا شكَّ أنَّ أوَّل شيءٍ من الواجبات عليك هو معرفة ما يجب لله تعالى.
وللعلماء في أوَّل الواجبات على المكلَّف خلافٌ طويل الذَّيْل عميق السيْل، وسنحاول أن نجمله لك إجمالًا في عبارة واضحة مع وجازتها، فنقول:
١ ـ ذهب **إمام أهل السنة أبو الحسن الأشعري** إلى أنَّ أول شيء يجب على المكلف هو: معرفة الله تعالى، وهذا هو الذي جرى عليه المصنف.
٢ ـ وذهب **الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني** إلى أنَّ أول شيء يجب على المكلف هو: النَّظر المُوصل إلى معرفة الله تعالى، وينسب هذا القولُ إلى الأشعري أيضًا.
٣ ـ وذهب **أبو بكر الباقلّانيّ** ـ لسانُ أهل السُّنَة الناطقِ وعقلهم المفكر ـ إلى أنَّ أوَّل شيء يجب على المكلَّف هو: المقدِّمة الأولى من الدَّليل المُوصل لمعرفة الله تعالى، وبيان ذلك أن قولنا: «العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث» دليل على وجود الله تعالى، وهو كلُّه النَّظر، وقولنا: «العالم حادث» وحده هو المقدِّمة الأولى مِن مقدِّمتي هذا النظر، وهذه المقدمة الأولى هي أوَّل شيءٍ يجب على المكلَّف معرفته.
٤ ـ وذهب **إمام الحرمين الجويني** ﷺ إلى أنَّ أول شيء يجب على المكلف هو: القصد إلى النَّظَر، والمراد منه تفريغ القلب مِن الشواغل التي تشغله أو تصرفه عن النظر والاستدلال،=

....

= وينسب مثل هذا القول إلى القاضي أبي بكر الباقلاني أيضًا.

٥ ـ **وذهب قوم** إلى أنَّ أول شيء يجب على المكلف هو: التقليد، ثم يجب عليه النظر الموصل إلى المعرفة.

٦ ـ **وذهب قوم** إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو: النُّطق بالشهادتين، ثم يجب عليه البحث عن طريق إثبات مضمون هاتين الشَّهادتين.

٧ ـ **وذهب أبو هاشم وطائفة من المعتزلة** إلى أنَّ أول شيء يجب على المكلف هو: الشَّكُّ، ومِن العلماء مَن أنكر هذا القول، واستدلَّ على إنكاره بأن الشَّكَّ في شيء مِن العقائد كفرٌ، فهو مطلوب الزَّوال، فلا يكونُ مطلوبَ الحصول، والذي نراه أنَّ هؤلاء لم يقصدوا بما قالوه أنَّ الشَّكَّ الذي هو إدراك الطَّرف المرجوح مطلوبُ الحصول كما فهم المعترض عليهم، وإنَّما أَرادوا أن ترديد الفكر بين الإثبات والنفي حتى يصل إلى الجزم هو أوّل شيء يجب على المكلف، وهذا هو النَّظر.

٨ ـ **وذهب قوم** إلى أنَّ أوَّل شيء يجب على المكلَّف هو: الإيمان.

٩ ـ **وذهب قوم** إلى أنَّ أوَّل شيء يجب على المكلف هو: الإسلام.

والقولان الأخيرين مُتقاربان، أو متحدان إن قلنا: الإيمانُ والإسلامُ واحدٌ، ومع هذا فهما مردودان بأنَّ كلًّا من الإيمان والإسلام مُحتاجٌ إلى المعرفة.

١٠ ـ وذهب قوم إلى أنَّ أول شيءٍ يجب على المكلف هو: أن يعتقد أنَّ النظر الموصل إلى معرفة الله تعالى واجب عليه، فإذا اعتقد ذلك نظر، فإذا نظر وصل إلى المعرفة.

١١ ـ وذهب قوم إلى أنَّ أول شيءٍ يجب على المكلف هو: فريضة الوقت الذي كلف فيه.

١٢ ـ **وذهب قوم** إلى أنَّ أول شيء يجب على المكلف واحدٌ مِن أمرين: إمَّا المعرفة وإمَّا التقليد، فيكونُ مخيَّرًا بين هذين الأمرين، وأيهما فعل أجزأه.

فهذه اثنا عشر قولا للعلماء في بيان أول الواجبات على المكلف، وأنت لو تدبَّرت في هذه الأمور وجدت بعضها مقاصدَ اعتقادية كالمعرفة، وبعضها مقاصدَ عملية كالصلاة، وبعضها وسائل كالنظر والقصد إليه، وأنت خبيرٌ أنَّ كل شيءٍ لا يتمُّ الواجب إلا به فهو واجب، ونستطيع بعد هذا أن نقول: إن هذا الخلاف لفظي؛ لأنَّ مَن قال: «إن أول الواجبات هو المعرفة»، إنما عنى أنَّ أولَ الواجبات مِن المقاصد الاعتقادية هو المعرفة، ومَن قال:=

اللهِ تعالى، أي: معرفةُ وجوب وجوده تعالى، ومعرفةُ وَحْدته، وصانعيَّتِه للعالَم، ومعرفةُ صفاته وسائر أحكام الألوهيَّة[١].

وأشارَ بقوله: (وَفِيهِ) أي: وفي تَعيين أوَّلِ الواجبات (خُلْفٌ) أي: اختلافٌ (مُنْتَصِبْ) أي: قائمٌ بين الأئمة سُنِّيِّين كانوا أوْ لا، إلَّا أنَّه لم يقعْ خلافٌ بين المسلمينَ في وجوبِ معرفة الله تعالى[٢]، ولا في وجوب النَّظر المُوصّلِ إليها بقَدْر الطَّاقة البشريَّة[٣]، ولذا جَعَل الخلافَ في الأوَّليَّة

= «إن أول الواجبات هو النظر أو المقدمة الأولى منه، أو الشَّكُّ على المعنى الذي اخترناه، أو القصد إلى النظر»، إنما عَنَى وقصدَ أنَّ ما ذكر أوَّل الواجبات مِن حيث إنَّه يتوقف عليه الواجب الأوّل من المقاصد الاعتقاديَّة، وهلم جرًّا، ولعلَّ قول الشَّارح فيما بعد «لكنه لم يُتوصل إليها إلا بالنظر... الخ» يشير إلى طرف من هذا. محي.

(١) **قوله: (وسائر أحكام الألوهية)** أي: من الجائز والمستحيل والواجب، وهذا تعميم بعد قوله: (ومعرفة صفاته) بعد تخصيص في قوله: (أي معرفة وجود وجوده ومعرفة وحدته) وسكت عن وجوب القدم والبقاء وغير ذلك لكونها داخلة في قوله: (ومعرفة صفاته) **الشنواني**.

(٢) **قوله: (إلى أنه لم يقع خلاف)** متعلق بقوله: (أشار) ويشكل عليه القول بالتحريم كما سبق، ويجاب: بأنه لم يُعْتَدَّ به، أو أنه تابع لغيره، وهو إنما حكاه بحسب ما ظهر، أو أن الخلاف في النظر الزائد على الموصل، أو نظر القاصر الذي لا يوصل، أو النظر الذي لا يتعلق بصفات الله تعالى، وهو النظر المتعلق بالصدق والأمانة والتبليغ في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام. اهـ ملويّ. ويَرِدُ عليه ما قيل: أن النظر مستحب والمعرفة غير واجبة، فالمتن لا يفيد عدم وقوع الخلاف؛ إذ ليس بلازم أن تقديم المعمول للحصر، فقد يكون للاهتمام وللوزن. **الشنواني**.

(٣) قد عرفتَ أنَّ مِن العلماء مَن قال بحرمة النَّظر، وأنَّ منهم مَن قال: إنَّ النَّظر شرطٌ في كمال الإيمان لا في أصله، فكيف زعم الشَّارح ﵀ هنا أنَّه لم يقع خلافٌ بين المسلمين في وجوب معرفة الله تعالى ولا في وجوب النَّظر الموصل إليها، والجواب عن هذا بأحد أمرين: **الأوَّل:** أنَّه جارٍ في كلِّ كلامه هنا على القول المرجوح الذي ذكره سابقًا: وهو أنَّ الخلاف بين العلماء خاصٌّ بغير معرفة الله تعالى وغير النظر الموصل إليها، وقد عرفت ممَّا أسلفناه=

دون الوجوب.

والمشهور عن الأشعريِّ[1] إمامِ أهلِ السُّنَّة الذي بُنيتْ هذه المنظومةُ على مُختارِه.. أنَّ المعرفة أوَّلُ واجبٍ على المكلَّف؛ لأنَّ جميع الواجبات لا تَتَحقَّق إلَّا بها[2]، فَاجْزِم اعتقادكَ به، واخْتَرْهُ غيرَ مُلتفتٍ إلى غيره لأَرجحيَّته، لكنَّه لا يُتوصَّل إليها إلَّا بالنَّظر؛ فهو واجبٌ بوجوبها؛ لتوقفها عليه، مع كونه مَقدورًا للمُكلَّف[3]، وكلُّ ما هو كذلك..

= قيمة هذا القول.

والأمر الثاني: أنه لم يعتد بخلاف مَن خالف في هذين الأمرين؛ لأنه ليس كلُّ خلاف يُؤْبَه له، إنما يؤبه بالخلاف الذي له وجهٌ مِن النظر. **محي**.

(١) **قوله: (والمشهور عن الأشعري)** أشارَ بذلك إلى أنه يُنسب للأشعري قول آخر: وهو أن أول واجب النظر، وهو غير مخالف لما قبله، بل لا خلاف أيضا بينه وبين قول الأستاذ وإمام الحرمين: أنّ أولَ واجب القصد إلى النّظر، أي: توجيه القلب إليه بقطع العلائق النافية له، وبيان الجمع: أن المعرفة أول واجب مقصدا، وغيرها أول واجب وسيلةً، واعترض على مَن قال: أول واجب النظر، بأن كان المراد مقصدا فلا بل المعرفة، وإن كان وسيلة فهو القصد إليه، وهو سابق قطعا. اهـ جوهري، ملوي. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (لأن جميع الواجبات... الخ)** إن أراد بـ(التَّحقق) الصحةَ.. اقتضى أنَّ صلاة المقلِّد باطلة، وإن أراد بها الوجوبَ.. اقتضى أنَّ الصلاة مثلا غير واجبة على المقلد، وكلاهما باطل، اللهم إلا أنْ يريدَ الصحة الكاملة، قرره شيخنا. أقول: لا غرابة في فساد عبادة المقلد بناء على كفره، ولا غرابة أيضا في عدم وجوب الصلاة عليه بناء على كفره أيضا، وأن الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة، على أنا نريد بالواجبات ما يجب في حقه تعالى، أي أنها لا تتحقق عند المكلف على وجه لا يقبل التشكيك إلا بالمعرفة فكانت المعرفةُ أهمَّ مِن غيرها فحكمنا بأنها أول الواجبات. **الأمير**.

(٣) **قوله: (لتوقفها عليه)** أي: لتوقف المعرفة على النظر. **وقوله: (مع كونه)** أي: النظر مقدورا للمكلف، وأنت خبير بأنه قوله: (لتوقفها عليه... الخ) متضمنٌ لقياس من الشكل الأول، تقديره: النظر موقوفٌ عليه المعرفة الوجبة، وكل ما توقف عليه الواجب فهو واجب، يُنتج: النظر واجبٌ. **الشنواني نقلا عن العدوي**.

فهو واجب، ولذا[1] أتى بصيغة الأمر في قوله:

[بيان حقيقة النظر الموصل إلى المعرفة وأنه واجب بالشرع خلافا للمعتزلة]

١٥ - فانْظُرْ إلى نَفْسِــكَ ثُمَّ انْتَقِلِ ۞ لِلعَـالَمِ العُلْـوِيِّ ثـمَّ السُّـفْلِي

(فَانْظُرْ)[2] أيُّها المكلَّفُ المخاطَبُ.

والنَّظر لغةً: الإبصار والفِكر[3]. وعُرفًا: ترتيبُ أمورٍ ....

(١) قوله: (ولذا) أي: ولأجل كونه واجبا أتى بصيغة الأمر المفيدة للوجوب. **الشنواني**.

(٢) قوله: (فانظر) اعلم أنّ النظر يفيد العلم على التحقيق مطلقا، في الإلهيات وغيرها، خلافا للسُّمنية والمهندسين في عدم إفادته إياه، وأنّ النظر يفيد معرفة الله مِن غير توقف على وجود المُعلم يعني المعصوم، خلافا للإسماعيلية، وأن النظر يشترط فيه الحياة والقصد وعدم النوم وعدم الغفلة وعدم العلم بالمطلوب؛ إذ لا طلب مع الحصول، وعدم الجهل المركب بالمطلوب؛ لأنه يكون جازما بنقيضه؛ لأن ذلك يمنعه عن الإقدام على الطلب، والأربعةُ الأُوَلُ شرطٌ في العلم أيضا، ويزاد لصحيحه أن يكون نظرا في دليل لا في شبهة، وأن يكون النظر فيه من وجه دلالته، وهو ما بواسطته ينتقل الذهن من الدليل إلى المدلول، وأن حصول العلم بعد النظر المكتسب عادي، فلا يختلف عنه إلا خرقا للعادة، كتخلف الإحراق عن النار، وهذا ما ذهب إليه الأشعري، وذهب الرازي إلى أنه عقلي ضروري فلا ينفك عنه أصلا كوجود الجوهر لوجود العرض.

فعلى الأول: المشهور أنه يكون مكتسبا للناظر وهو رأي الجمهور؛ لأن حصوله عن نظر المكتسب له.

وعلى الثاني: لا يكون كذلك؛ لأن حصوله اضطراري، لا قدرة له على دفعه ولا انفكاك عنه، وبتأمل هذا التقرير تعلم أن الخلاف لفظي، وأن تسميته بالمكتسب أنسب. اهـ مصنف في صغيره. **الشنواني**.

(٣) **الإبصار**: إدراك الشيء بحاسة البصر، والفكر هو: حركة النفس في المعقولات، وأما حركة=

معلُومة[1] **لِيُتَوصَّل بها ـ أي بترتيبها ـ إلى مجهول**، أي: إلى عِلمه، كترتيب الصُّغرى مع الكُبرى في قولنا: (العالم متغيِّرٌ[2] وكلُّ متغيِّرٍ حادثٌ) فإنَّه مُوصِّلٌ للعِلم بحدوث العالمِ، المجهولِ[3] قبل ذلك التَّرتيب.

وعرَّفه شيخ الاسلام بأنَّه: **فِكْرٌ يؤدِّي**[4] **إلى علمٍ أو اعتقادٍ**.........

= النفس في المحسوسات فيسمى تخيلاً. وعطف الفكر على الإبصار مغاير، والنظر إن تعدى بـ(إلى) كان بمعنى الإبصار، وإن تعدى بـ(في) كان بمعنى الفكر. وعلى ذلك: فالنظر مُشترك بين الإبصار والفكر.

(١) **قوله: (معلومة)** أي: حاضرة عند العقل تصوريا كان أو تصديقيا، يقينيا أو ظنيا أو جهلا، واشترط في الأمور المرتبة العلم.. لاستحالة التوصل بما ليس بحاصل بعدُ. قوله: (إلى مجهول) إنما اشترط في الأمر المطلوب الجهلَ.. لاستحالةِ تحصيل الحاصل. **الشنواني**.

(٢) اعلم أنَّ العالم مكوَّنٌ مِن أعراضٍ: أي: أمورٍ تقوم بغيرها كالحركة، والسكون، والطول، والقصر، والبياض، والسواد، ونحو ذلك.

وجواهر: أي: أمور تقوم بأنفسها كذات زيد، والجدار، ونحوهما. وأنَّ المُتَغيِّر على الحقيقة هو الأعراض، وتغيرها ثابتٌ بالمشاهدة. وأمَّا الجواهرُ فإنَّها لا تتغيَّر في أنفسها، وإنَّما تتغيَّر الأعراض الملازمة لها، فيكون تغيُّرها بتغيُّر الأعراض الملازمة لها. **محي**.

(٣) **قوله: (المجهول)** صفة لحدوث.

(٤) **قوله: (فكر يؤدي)** هذا التعريف أعمُّ مما قبله، وهو للأصوليين، أعني أصول الدين وأصول الفقه. وأخذُ الفِكر جنسا للنظر مبنيٌّ على مساواته له وهو المشهور، خلافا لمن زعم أنه أعم منه فمنع تفسيره به، وخرج بقوله: (فكر يؤدي) فكرٌ لا يؤدي كأن تفكر تفكرا لم يصل به إلى المطلوب كأكثر حديث النفس؛ فلا يسمى نظرا. **الشنواني**.

وكون النظر الصحيح مؤديا إلى العلم إما أن يكون بطريق اللزوم العقلي كالتلازم بين الجوهر والعرض؛ فوجود أحدهما بدون الآخر مستحيل عقلي لا تتعلق به القدرة، بل إما أن يوجدا معا أو يُعدما، وهذا مذهب إمام الحرمين الجويني، وهو ما رجحه الأمير والشنواني في حاشيتيهما. **وإما أن يكون التلازم عاديا يقبل التخلف**، وهو مذهب الشيخ الأشعري. وقالت المعتزلة بالتَّولد، وهو: أن يوجِبَ الفعلُ لفاعله شيئا آخر. وقالت الفلاسفة: بالإيجاب والتعليل.

أو ظنٍّ[1]، **والاعتقاد: هو الحكمُ الجازم القابل للتَّغيُّر**، ويكون صحيحًا إنْ طابقَ الواقعَ، كاعتقاد المقلِّد سُنِّيَّة الضُّحى، وفاسدًا إنْ لم يطابقه، كاعتقاد الفلسفيِّ قِدم العالم.

ووجوبُ النَّظرِ عندنا بالشَّرع كالمعرفة، وقد تقدَّمَ التَّصريحُ به معهَا، فلذا تركَهُ هنا.

[النَّظرُ في النَّفسِ والعَالَم بحيثُ يوصل إلى معرفة الله]

(إِلىَ نَفْسِكَ)[2] أي: في أحوالِ ....

(١) اعلم أنَّ مقدِّمات النَّظر، أي: الدَّليل إمَّا أنْ تكون مجزومًا بها، وإمَّا أن تكون مظنونةً. والأوَّل: إمَّا أن يكون سبب الجزم هو الاستدلال عليها، وإمَّا أن يكون سبب الجزم هو التَّقليد. وإنَّما يكون الفكر موصلًا إلى علم، إذا كانت مقدِّماته مجزومًا بها عن دليلٍ، كقولك: «العالم متغيِّر وكلُّ متغيِّر حادث»، إذا قلت هذا وأنت تعرف أنَّ دليلَ الصُّغرى: المشاهدةُ على ما قلنا من قبل، ودليل الكبرى: أنَّه يستحيل أنْ يَطرأ العدمُ على القديم، ويكون الفكر موصلًا إلى اعتقادٍ إنْ كانت مقدِّماته مجزومًا بها عن تقليد لا عن نظر، كقولك: «العالم حادث وكلُّ حادث فلا بدَّ له مِن مُحدِث»، إذا قلت ذلك مقلدًا، ولكنَّك جازمٌ بكلِّ مقدِّمة مِن المقدِّمتين، وإنَّما يكون الفِكر موصلًا إلى الظَّنِّ إذا كانت مقدِّماته أو بعضها مظنونا بها كقولك: «هذا رجل يدور بالسلاح في الليل، فهو لصٌّ». محي.

(٢) أشار الشارح ﷺ بقوله: «أي في أحوال ذاتك» إلى عدة أمور:

أولها: أنَّ «إلى» في قول المصنف «انظر إلى نفسك» بمعنى في. وذلك لأن «انظر» معناه ههنا تفكر، وهو يتعدى بـ«في»، ونظيره ظاهر الآية الكريمة: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١] فقد ضمن (تبصرون) معنى تفكرون فَعُدِّي بـ«في».

وثانيهما: أن المراد بالنفس الذات، وليس المراد به الروح؛ لأنه لا اطلاع لنا عليها.

وثالثها: أنَّ الكلام على حذف مضاف: أي انظر إلى أحوال نفسك، والمراد أنه يجب على الإنسان أن يتفكر في أحوال ذاته، وما اشتملت عليه من سمع، وبصر، وكلام، وبياض، وحمرة، وسواد، وعلم، وجهل، ولذة، وألم، ورضًا، وغضب، وغير ذلك، وقد بدأ=

ذاتكَ[1]، لأنَّها أقربُ الأشياء إليكَ؛ لقوله تعالى: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١] ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [المؤمنون: ١٢] فَتستَدلَّ بها

= المصنف بذكر وجوب التفكر في أحوال ذاته؛ لأمور: أولها: أنها أقرب الأشياء إليه، وثانيها: أنه قد ورد: «مَن عرف نفسه فقد عرف ربه» أي: من تفكر في بدائعها توصل إلى معرفة صانعها، وقيل: معناه من عرف نفسه بالحدوث والفقر عرف ربه بالقدم والغنى، ألا ترى أنك لو نظرت إلى أحوال ذاتك القريبة منك علمت أن أحوالها هذه متغيرة، فأنت تارة صحيح معافىً وتارة مريض، وأنت تارة واجد ما تريد، وتارة غير واجد لما تريد، وتارة قائم، وتارة قاعد، وتارة نائم، إلى غير ذلك من الأحوال التي تعرض لك ثم تزول، وإذا علمت أنها متغيرة أيقنت أنها حادثة، وأيقنت مع ذلك أن ذاتك نفسها حادثة لأنها ملازمة لهذه الأمور الحادثة لا يمكن أن تنفك ذات عن بعض هذه الأمور، وإذا علمت أن ذاتك وأحوالها حادثة أيقنت أنْ لا بد لها من محدث حكيم واجب الوجود عام العلم تام القدرة والإرادة؛ فهذا طريق استدلال الإنسان بالنظر والتفكر في أحوال ذاته على وجوب وجود صانع حكيم، وكذلك التفكر في أحوال العالَمَيْنِ العلوي والسفلي فإنه سيجدُ كلًّا منهما مشمولا بجهات مخصوصة وأمكنة معينة، وسيجد بعضها متحركًا وبعضها ساكنًا، وبعضه نورانيًّا وبعضه ظلمانيًّا، وسيجد أن هذه الأحوال تتغير إلى مقابلاتها، وهذا أمارة الحدوث، وهو أمارة الاحتياج إلى مُحدث، وقد نعى الله تعالى على مَن ترك الفكر في أمر نفسه بقوله سبحانه: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١] يريد سبحانه ـ والله أعلم ـ وفي أنفسكم آياتٌ دالَّة على حدوثكم وافتقاركم إلى محدث يوجدُ، متصفٌ بجميع صفات الكمال، أتتركون التفكر فيها فلا تبصرون. وهذا الاستفهام بمعنى النفي، أي: لا ينبغي لكم ترك النظر في أحوال ذواتكم، ونبَّه سبحانه على وجوب التفكر في العالَمَيْن العلوي والسفلي بقوله: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]. **محي**.

(١) **قوله: (في أحوال ذاتك)** أشار بذلك إلى أنَّ (انظر) بمعنى: تفكَّر، لأنه الذي يتعدى بمعنى (في) ويحتمل أن تكون (إلى) في قوله: (إلى نفسك) باقية على أصلها، على أنَّ النظر متضمنٌ معنى: توجه أو انتبه. وأن المراد بالنظر في الذات التفكر في أحوالها؛ إذ ليس له معنى إلَّا هذا، أو أن المراد بالنفس الذات. **الشنواني**.

على وجوبِ وجودِ صانعِكَ وصفاتِه، فإنها[1] مُشتمِلةٌ على سمعٍ، وبصرٍ، وكلامٍ، وطُولٍ، وعَرَضٍ، وعُمقٍ، ورضًا، وغضبٍ، وبياضٍ، وحُمرةٍ، وسَوادٍ، وعِلمٍ، وجهلٍ[2]، وإيمانٍ، وكُفرٍ، ولذَّةٍ، وألمٍ[3]، وغير ذلك ممَّا لا يُحصى، وكلُّها متغيِّرة وخارجةٌ مِن العدم إلى الوجود، ومِن الوجود إلى العدم، وذلك دليلُ الحدوثِ والافتقار إلى صانعٍ حكيمٍ واجبِ الوجود، عامِّ العلم، تامِّ القدرة والإرادة، فتكون حادثةً، وهي قائمةٌ بالذَّات لازمةٌ لها، وملازمُ الحادثِ حادِثٌ أيضًا[4].

وأشارَ إلى طريق آخرَ يُوصِّل النَّظرُ فيه إلى معرفة وجوب وجود الصَّانع وصفاته بقوله:

---

(١) **قوله: (فإنها)** أي: نفسكَ، مشتملة تعليل لقوله: تستدل. **الأمير**.

(٢) **قوله: (وجهل)** أي: مركب، وأما البسيط فليس بعرض؛ لأنه عدمٌ، والعرض مخصوص بالوجود.

(٣) **قوله: (وكُفرٍ)** هو عرضٌ إن فُسر بالجحد، وإن فُسِّر بعدم الإيمان فهو من قبيل العدم.
قوله: (ولذة وألم) اللذة والألم إدراكان، فالأول: إدراك ما هو خير له، والألم: هو إدراك ما هو شر له، والإدراك عرضٌ لأنه من الأمور الموجودة بتغيير مِن وجود إلى عدم وبالعكس. **الأمير والشنواني**.

(٤) **قوله: (وملازم الحادث حادث)** المراد بالمُلازم: الذات، وبالحادث: الأعراض، والمعنى: الذات الملازمة للأعراض الحادثة حادثة مثلها، فقد أطلق الملازم على الملزوم، أي: وملزوم الحادث حادث؛ إذ الملازمة بين الشيئين أن يكون كل منهما لازما للآخر، وليست ذاتك المخصوصة لازمة لأجناس تلك الصفات؛ إذ أجناس تلك الصفات توجد في غير نفسك، وما ذكره في قوة مقدمتين تقديرهما هكذا: نفسك ملزومة لصفات حادثة، وكل ملزوم للصفات الحادثة فهو حادث، ينتج: نفسك حادثة، ودليل الصغرى: ما تقدم، ودليل الكبرى: أن ملزوم الحادث لا يسبقه، وإلا لوجد الملزوم بدون اللازم، وإن لم يسبقه كان حادثا مثله. **الشنواني**.

(ثُمَّ انْتَقِلْ) بعد نظركَ في نفسكَ **(لِلْعَالَمِ)** أي: للنَّظر في أحوال العالم **(العُلْوِيِّ)** وهو ما سوى الله تعالى وصفاته[١] مِن الموجودات، سُمِّي به: لأنَّه عَلَمٌ على وجود الصَّانع تعالى؛ فيُعلم به، ويُستَدَلُّ به عليه؛ لأنَّ في كلٍّ علامةً تَدلُّ على قدرة الصَّانع وإرادته وعِلمه وحَياته وحِكمته، والمراد بالعلويِّ: ما ارتفع مِن الفلَكيَّات مِن سماواتٍ وكواكبَ وغيرها؛ لأنَّك تجدُه مشمولًا لجهاتٍ مخصوصةٍ وأمكنة مُعيَّنة، وبعضه متحرِّكًا، وبعضه ساكنًا، وبعضه نورانيًّا، وبعضه ظُلمانيًّا، وذلك دليل الحدوث والافتقار إلى صانعٍ[٢] مُنزَّهٍ عن مماثلةٍ لمصنوعِه ذاتًا وصفاتٍ.

(ثُمَّ) انتقِلْ بالنَّظر في أحوال العالم **(السُّفليِّ)**[٣] وهو كلُّ ما نَزل عن

---

(١) **قوله: (ما سوى الله وصفاته)** ومنهم مَن اقتصر على ما سوى الله، **فاعترض عليه**: بأنه يدخل فيه على هذا التّعريف صفات الإله مع أنها ليست منه. وأجيب: بأن صفاته تعالى وإن لم تكن عين ذاته فليست غيرها أيضا، وبأن اسم الجلالة شامل للذات العلية وصفاتها الرّفيعة السّنيّة، فأراد الذي زادَ (وصفاته) أنْ يدفعَ الاعتراض مِن أصله، مِن غير احتياج إلى استشكال وجواب. اهـ. ومَن خصَّ العالَم بذي الروح أو بالإنس أو بالثقلين أو بالملائكة أو بالثلاثة مع الشياطين أو بأهل الجنة والنار فلا دليل عليه اهـ مصنف في شرحه الصغير.

والصفة والوصف والنعت بمعنى ما ثبت للغير، وجوديا أو عدميا قديما أو حادثا، وأخص منها: المعنى؛ لأنه قاصر على الوجودي فلا يشمل السلوب، وأخص منه: العرض؛ لقصوره على وصف الحادث، ثم شاع استعمال الصفة في المعنى الاسمي دون المصدري. **الشنواني**.

(٢) وقع في المطبوع: (إلى صانع مختار منزه) بزيادة: مختار، وهي غير موجودة في جميع النسخ الستة التي بين يدي.

(٣) **قوله: (في أحوال العالم السفلي)** في الأمر السابق بالنظر إلى العالم العلوي إشارة إلى الردِّ على بعض الفلاسفة الزاعمين قدم السماوات بموادها وصورها وأشكالها قِدما زمانيا، بمعنى عدم أوليتها، كالأمر بالنظر إلى العالم السفلي للردِّ عليهم أيضا، حيث ذهبوا إلى قدم الأجسام العنصرية بموادها شخصا، وبصورها الجِسمية نوعا، وبصورها النوعية جنسا. **الشنواني**.

الفلكيَّات إلى مُنقطَع العالَم، كالهواء والسَّحاب والأرض وما فيها.

ولا تتوقَّفُ صحَّةُ النَّظر على التَّرتيبِ الذي ذكرهُ المصنِّف رحمه الله تعالى، بل لو عكسَ فأخَّرَ المُقدَّم وقدَّم المؤخَّر[1]، أو وَسَّطهُ لصحَّ أيضًا، فلتكن «ثمَّ» للتَّرتيب الذِّكري[2].

وتقديمُ العالم العلويِّ على السُّفليِّ وإنْ كانَ أقربَ إلى الاعتبار؛ اقتداء به ﷺ، حيث قَدَّمه عليه في مَقام الاعتبار، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١٦٤] الآية.

١٦ - تَجِدْ بِهِ صُنْعًا بَدِيعَ الحِكَمِ — لَكِـنْ بِـهِ قَـامَ دَلِيـلُ العَـدَمِ

فإنَّك إنْ تَنْظُرْ في أحوال ما ذُكِر (تَجِدْ بِهِ) أي: تَعلمُ وتتحقَّقُ فيما ذُكِرَ (صُنْعًا بَدِيعَ الحِكَمِ) أي: الإتقانِ الدَّالِّ على عِلم صانِعه، وقدرته، وإرادته،

---

(١) **قوله: (فأخر المُقدَّمَ)** وهو النظر إلى النفس. وقوله: **(وقدَّمَ المؤخر)** وهو النظر إلى العالم السفلي. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (الذكري)** ليس معناه مجردَ ذِكرِ هذا بعد هذا؛ وإلَّا لصح في الواو أيضا أنها للترتيب الذكري، بل معناه كما أفاده نجم الأئمة الرَّضِي: أنْ يحسُنَ ذِكرُ هذا بعد هذا، ومثَّلَ له بالفاء في قوله تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا بَيَٰتًا﴾ [الأعراف: ٤] قال: إن مجيء البأس سببُ الإهلاك، وذِكرُ السبب يحسن بعد ذكر المُسبَّب؛ فكذا هنا لما ذَكرَ النَّفسَ التي بها الاستدلالُ ناسبَ ذِكر أشياءَ أُخَر بها الاستدلال، أعني العالم العلوي ثم السفلي، لكن بقي أنَّ لفظَ (انتقل) في المتن نصٌ في الترتيب الرُّتبي، فالحقُّ أنَّ (ثم) أيضا للترتيب الرُّتبي لكنه ترتيب اعتباري غير مُتعين، ووجهه: أنَّ النفْسَ أقربُ؛ فقدمت، ثم العلوي؛ لكونه أعظمَ وأبدعَ، واهتمامًا به لئلا يَتشاغَل الإنسانُ عنه بما هو أقربُ أعني السفلي فينساه بالمرَّة، ولهذين الوجهين قُدِّمَ في الآية الآتية. **الأمير**.

وحياته، واختياره؛ لأنَّ الإتقانَ لا يصدرُ إلَّا عمَّنْ اتَّصفَ بما ذُكر.

وما يُشعر به قوله: «بديع الحِكم» مِن قِدمه، حيث كان كذلك.. يدفعُه الاستدراك بقوله: (لَكِنْ) العالَمُ وإن كانَ على غايةٍ مِن الإتقان هو حادثٌ؛ لأنَّه (بِهِ) لا بغيره[1] (قَامَ دَلِيلُ) أي: أَمَارةُ (العَدَمِ) وهي الأعراضُ الحادثةُ المُلازمة له، كالحَركة والسُّكونِ التي لا تقومُ بغير الحَادثِ؛ فإذا أردتَ أنْ تأتي بقياسٍ مُستنبَطٍ مِن نظركَ في العالَم لتتوصَّل به إلى تحقُّقِ حدوثه، قلتَ: «العالم مِن عرشِه لفَرشِه جائزٌ عليه العدم» وهذه المقدِّمة الصُّغرى المطويَّةُ لفهمها مِن الاستدراك، وبيان هذه المقدمة: أنَّا اختبرنا الموجودَ[2] مِن العالم فوجدناه غيرَ خارجٍ عن الأعيان والأعراض، وهي حادثة لقبولها للعدم، ولو كانت قديمة.. ما طرأ العدم عليها، والمقدِّمة الكبرى هي قوله:

[كيفية ترتيب المقدمات لإثبات حدوث العالم وافتقاره إلى مُؤثر]

١٧ - وكُـلُّ مـا جَـازَ عَلَيْـهِ العَـدَمُ عَلَيـهِ قَطْعًـا يَسْـتَحِيْلُ القِـدَمُ

(وَكُلُّ مَا جَازَ عَلَيْهِ العَدَمُ) يعني الفَنَاءُ (عَلَيْهِ قَطْعًا يَسْتَحِيلُ) أي: يمتنع (القِدَمُ) فيُنتِجُ ذلكَ: أنَّ العالَمَ حادِثٌ. وإن شئتَ قلتَ: «العَالَم مفتقرٌ إلى مؤثِّرٍ[3]، لأنَّه مُحدَثٌ، وكلُّ مُحْدَثٍ فله مُؤثِّر» فيُنتِج القياسُ: أنَّ العالَم له مؤثِّرٌ.

---

(١) قوله: (لا بغيره) أخذه مِن تقديم الجار والمجرور، والظاهر: أن التقديم لمجرد الوزن؛ إذ لا معنى للحصر، إذ لا يتوهم أن دليل العدم قام بغير العالم. الشنواني.

(٢) في نسخة: الموجودات.

(٣) في نسخة: مفتقر إلى مُحْدَثٍ لأنه محدَث.

[بيان حقيقة الإيمان]

١٨ - وفُسِّـرَ الإيمـانُ بالتَّصـديقِ والنُّطقُ فيهِ الخُلْفُ بالتَّحْقِيقِ

ولمَّا كان الإيمانُ والإسلامُ باعتبارِ مُتعلَّق مفهوميهما(١) ـ وهو ما يجب الإيمان به ـ مِن مباحث عِلم الكلام.. ذَكرهُما المصنِّف رحمه الله تعالى مُقدِّمًا الإيمانَ لأَصالته لتعلُّقه بالقلب(٢)، وتبعيَّة الإسلام له لتعلُّقه بالجوارح، فقال:

(وَفُسِّرَ الإِيمَانُ)(٣) أي: حَدَّهُ جمهورُ الأشاعرةِ والماتُرِيدِيَّة وغيرهم

(١) قوله: (متعلق مفهوميهما) مفهوم الإيمان الانقياد الباطني، ومفهوم الإسلام الانقياد الظاهري، ومتعلقهما ليس إلا ما عُلم مِن الدِّين بالضرورة ـ ومنها وجود الإله ووحدته ووجوب الصلاة والصوم ـ لأنه هو الذي يكفر عدم الانقياد له لا غيره، فالمتعلق بتمامه من مباحث هذا الفن ولو إجمالا، وأما بقية الأحكام؛ فمن توابعهما ومتمماتهما مِن غير أنْ تكونَ من المتعلق الذي يتوقف عليه المفهوم، أعني ما ليس ضروريا، فلا يحتاج إلى أن يقال: المراد بعض المتعلق فتدبر. **الأمير**.

(٢) **قوله: (لتعلقه بالقلب)** أي: الذي هو أصل الجوارح؛ لتبعيتها له صلاحا وفسادا، على أنَّ الإيمانَ شرطٌ لصحة أعمال الجوارح فتأمل. **الأمير**.

(٣) **اعلم أولًا** أنَّ الإيمان والإسلام باعتبار متعلَّق مفهومَيْهما ـ وهو ما عُلم مِن الدين بالضرورة ـ مِن مباحث علم الكلام كما يفهم مِن كلام المصنِّف فيما يأتي حيث قال: (وَمَنْ لِمَعْلُومٍ ضَرُورَةً جَحَدْ).
ومِن أجل ذلك يذكرهما المتكلِّمون في مباحث علم الكلام، ولكن المصنفين يختلفون في موضع ذكرهما؛ فمِن المؤلفين مَن يذكرهما بعد الانتهاء مِن مباحث الإلهيات والنبوات والسمعيات، ومنهم مَن يقدم مبحثهما على ذلك كله؛ لاحتياج الخائض في علم الكلام إلى معرفتهما، وقد سلك المصنف هذا الطريق.
واعلم ـ بعد ذلك ـ أنَّ للعلماء كلامًا كثيرًا في بيان حقيقة الإيمان، ونجد لِزامًا علينا أن=

....

= نبينه لك بيانًا شافيًا فنقول:

الإيمان في اللغة معناه: التصديق، ومعنى التصديق: الإذعان للحكم وقبوله والاعتراف بكونه صادقًا، والأصل فيه: (الأمن) الذي هو ضد الخوف، وكأنَّ حقيقة قولنا: «آمن فلان» أنه نفى عنه خوف التكذيب والمخالفة.

وأما الإيمان في عرف أهل الشرع فقد اختلف العلماء في تحديد معناه على خمسة أقوال:

أوّلها ـ وهو مذهب جمهور المحقِّقين مِن الأشاعرة والماتريدية ـ أنَّه: التصديق بما عُلم مجيءُ النبي ﷺ به ضرورةً، تفصيلًا فيما عُلم تفصيلًا، وإجمالًا فيما عُلم إجمالًا، ومع اتفاقهم على أنَّ حقيقة الإيمان هي ما ذكرنا فحسْب اختلفوا في مَنَاط أحكام الآخرة:

أهو مجرَّد هذا التَّصديق أم هو مع الإقرار باللسان؟ وقد اشتهر أنَّ الأشعري وأتباعَهُ يقولون: إنَّ هذه هي حقيقة الإيمان، وهذه الحقيقة وحدها هي مناط إجراء أحكام الآخرة، والإقرار إنما يشترط عندهم ليعرف الناس به وجودَ الإيمان عند صاحبه وليُجروا عليه أحكام الدُّنيا؛ بسبب أنَّ التصديق أمر باطنيٌّ لا اطلاع لغير الله وصاحبه عليه، وعلى هذا يكون مَن صدَّقَ بقلبه وترك الإقرار بلسانه ـ مع قدرته على الإقرار وتمكُّنه منه ـ مؤمنًا فيما بينه وبين الله تعالى، ويكون مقرُّه الجنَّة، ولكن كمال الدين بن الهُمام ذكر أنَّ أهل هذا القول اتَّفقوا على أنَّ هذا المُصدِّق يلزمه أن يعتقد أنه متى طُلبَ منه الإقرار أتى به، فإن طُولبَ ولمْ يُقرَّ فهو كافرٌ معاند.

وذهب أبو حنيفة ﷺ إلى أنَّ مناط الأحكام الأخرويَّة الإقرار باللسان، وما في حكمه كإشارة الأخرس؛ فالمُصدِّقُ بقلبه الذي لم يُقِرَّ بلسانه يكون مؤمنًا، ولكن إيمانه هذا لا تترتب عليه الأحكام الأخرويَّة، ولعلَّ وجه ما ذهب هؤلاء إليه: أنه ﷺ ذم المعاندين بأكثر مما ذم به الجاهلين المقصرين، ولقائلٍ أن يقول: إن الذَّمَّ لأنهم أَبَوا أنْ يقروا بألسنتهم؛ وذلك علامة التَّكذيب، أو لأنهم أنكروا بقلوبهم، وذلك هو التكذيب عينه، وحاصلُ ذلك منع وجود التصديق عند المعاند الذي تعلَّق الذَّمُّ به؛ لأنَّ التَّصديق الذي يُعدُّ صاحبه مؤمنًا هو ضد الإنكار، وأمَّا الحاصل عند المُعاند المذموم فهو التصديق بمعنى المعرفة التي هي ضد النَّكارة والجهالة.

المذهب الثاني: ـ وهو مذهب الكرامية ـ أنَّ الإيمان هو إقرار اللسان بالشهادتين لا غير. =

. . . .

= **المذهب الثالث:** ـ وهو مذهب الخوارج وجماعة مِن المعتزلة منهم العَلَّاف وعبد الجبار ـ **أنَّ الإيمان هو الطاعات مُطلقًا**، سواءٌ أكانت فروضًا أم كانت نوافلَ.
المذهب الرابع: ـ وهو مذهب الجُبَّائي وابنِه وأكثر معتزلة البَصرة ـ **أنَّ الإيمان هو الطَّاعات المُفتَرَضة دون النَّوافل.**
المذهب الخامس: ـ وهو مذهب جماعةٍ مِن أهل السُّنَّة مِنهم القَلَانِسيُّ وجماعة مِن المعتزلة منهم النَّجار، وهو أيضًا مذهب الكثيرين مِن أهل الحديث ـ أنَّ الإيمان هو التَّصديق بالجَنان، والإقرار باللسان والعمل بالأركان، والجنان ـ بفتح الجيم ـ القلب، والأركان ههنا بمعنى الجوارح.
والذي تطمئنُّ إليه النفس من هذه المذاهب: أنَّ الإيمان هو التصديق وحده كما ذهب إليه محقِّقو الأشاعرة والماتريدية. ويؤيد هذا المذهب وجوهٌ:
أحدها: ـ وقد أشار إليه الشارح ـ أنَّ استعمال القرآن الكريم في عدة آيات واستعمال الحديث أيضًا، جريًا على أنَّ محل الإيمان هو القلب، قال الله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾ [**المجادلة: ٢٢**]، وقال سبحانه: ﴿وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡ﴾ [**الحجرات: ١٤**]، وقال جل ذكره: ﴿إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [**النحل: ١٠٦**]، وقال رسول الله ﷺ: «اللهم ثبت قلبي على دينك»، فدلَّت هذه النصوصُ ونظائرُها على أنَّ الإيمان فعل القلب، وليس فعل القلب إلَّا التَّصديق، ولا يجوز لقائلٍ أنْ يقولَ: إنَّ المراد في هذه النصوص بالإيمان هو الإيمان اللُّغوي، ويُسلِّم أنَّ الإيمان اللغوي هو التصديق وحده ومحلُّه القلب، فلا ينافي أنَّ الإيمان الشرعيَّ يشتمل على الإقرار أو غيره على أنَّه جزء مِن حقيقته، لأنَّا نقول: إنَّ الإيمان مِن الألفاظ التي نُقلت في عرف الشَّرع إلى معنىً مخصوصٍ؛ فيجب أن يحمل لفظه على هذا المعنى في خطاب الشَّرع.
الوجه الثَّاني: وأشار إليه الشارح أيضًا أنه سبحانه جعل الإيمانَ شرطًا لصحَّة الأعمال في نحو قوله جل ذكره: ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ﴾ [طه: ١١٢]، ونحن نقطع أنَّ الشرطَ غير المشروطِ، وهذا يصلح للرَّدِّ على مَن جعل الإيمان هو الطاعات وحدها أو مع التصديق والإقرار.
الوجه الثالث: أنه ﷺ أثبت الإيمان لمن ترك بعض الأعمال في نحو قوله سبحانه:=

. . . .

= ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [**الحجرات: ٩**] الآيةَ، ولو كانت الأعمال جزءًا مِن حقيقة الإيمان لانتفت الحقيقة بانتفاء جزءٍ منها، ويؤخذ هذا من كلام الشارح أيضًا.

الوجه الخامس: [كذا في الحاشية بإسقاط الوجه الرابع، ولعل ترقيمه سهو] أنه سبحانه قد عطف الأعمال على الإيمان في كثيرٍ من الآيات، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾ [**الكهف: ١٠٧**]، ولا شكَّ أن الأصل أن يكون المعطوف غير المعطوف عليه. فلا يُعطَف أحد المتساويين على الآخر، ولا يُعطَف جزء الشيء على كله، وقد أشار الشارح إلى هذا الوجه أيضًا.

وقد أورد القائلون بأنَّ الطّاعات مِن الإيمان وجوهًا استدلوا بها، نرى أنْ نذكرها لك أيضًا، ونبين ما في الاستدلال بها مِن خللٍ؛ لتكونَ على بصيرةٍ تامةٍ في هذه المسألة.

قالوا: لو كان الإيمان عبارةً عن التَّصديق الذي هو الإذعان والقبول والاعتراف؛ لما اختلف في بعض المكلَّفين عنه في بعضهم الآخر، مع أنَّا نعتقد أنَّ إيمان رسول الله ﷺ ليس مثله إيمان أحدٍ مِن العامة، بل ولا مِن الخاصَّة (وانظر ص ٦١ ـ ٦١).

ويجابُ عن هذا بأحد جوابين:

الأول: أَنْ نَدعي أنه لا اختلاف بين إيمان أحد وأحد، وليس لنا إلا إيمان أو كفر، فإن بلغ ما عند المكلف إلى حد الجزم الذي لا يعتريه شكٌّ ولا تردُّدٌ فهو مؤمن، وإن نقص عن ذلك فهو كافر.

والثاني: أنْ نُسلِّمَ الاختلافَ بين إيمان بعض المكلفين وبعضهم الآخر، لكن لا نُسلم أن هذا الاختلاف بسبب أن أعمال بعض المكلفين أكثر أو أشدّ إخلاصًا أو نحو ذلك، بل سبب الاختلاف راجع إلى التَّصديق لا باعتبار ذاته، بل باعتبار متعلَّقه، فقد يَعلَم بعضُ المكلَّفِين تفصيل شيءٍ مما يجب الإيمان به أكثرَ مما يعلمه آخر، أو سبب الاختلاف هو أنَّ بعض المكلفين تعتريه الغفلة أحيانًا وبعضهم لا تعتريه الغفلة أصلًا، أو غير ذلك من الأسباب، وسنعود لذلك الموضوع مرة أخرى (٦٢).

وقد أجابَ جماعةٌ مِن المحققين ـ منهم الإمام النووي في شرحه على البخاري ـ بأنَّا نُسلم تفاوت المكلفين في الإيمان مع تمَسُّكِنا بأنَّ الإيمان هو التصديق وحده، ونقول: إن التصديق يزيد وينقص بكثرة النظر وتظاهر الأدلة وانشراح الصدر واستنارة القلب؛ حتى لا تعتري=

. . . .

= المصدِّقَ القَويَّ التصديقِ شبهةٌ؛ ولا يتزلزل إيمانه بعارضٍ، ويؤيده ما روى البخاري عن ابن أبي مليكة قال: (أدركت ثلاثين مِن أصحاب رسول الله ﷺ كلهم يخاف النفاق على نفسه، ما منهم أحد يقول: إنه على إيمان جبريل وميكائيل).

قالوا: مما يدل على أن الأعمال داخلة في حقيقة الإيمان أنّه ﷺ جعل الفسوق مناقضًا للإيمان لا يجامعه، وذلك قوله سبحانه: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَ﴾ [**الحجرات**: ٧]. ولو كان الإيمان هو التصديق وحده لجامع الفسوق والعصيان.

ويجاب عن ذلك بأحد جوابين:

الأول: لا نُسلم أنَّ هذه الآية دالة على أنَّ الفسوق مناقض للإيمان لا يجامعه، أفترى أني لو قلتُ: (إني أحب العلم وأكره الفسوق)، دلَّ هذا على أنَّ الفسوقَ نقيضُ العلم، وأنَّه لا يجامعه؟ فإن دل هذا الكلام على مناقضة الفسوق للعلم دلت الآية الكريمة على مناقضة الفسوق للإيمان، ودون ذلك خرط القتاد.

والثاني: سلَّمنا أنَّ الآية تدل على مناقضة الفسوق للإيمان، لكن ذلك لا يدل على أن الإيمان هو ما ذكرتم مِن التصديق وعمل الطاعات عند كل أحد، وذلك لأن ما دلَّت عليه هذه الآية بزعمكم قد عارضه ما يدل على ما ذهبنا من مثل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم﴾ [**الأنعام: ٨٢**].

فإن قلت: فإذا كانت الآية لا تدل على أن الفسوق مناقض للإيمان، فإنها لا تدل أيضا على أنَّ الكفر مناقض للإيمان.

فالجواب: أن نسلم أن الآية لا تدل على هذا ولا ذاك، وكون الكفر مناقضا للإيمان ثابت بغير هذا الدليل.

قالوا: فعل الكبيرة ينافي الإيمان؛ لأنه سبحانه أثبت للرسول ﷺ صفة الرَّحمة بالمؤمنين فقال: ﴿وَكَانَ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَحِيمٗا﴾ [**الأحزاب: ٤٣**] وقال: ﴿بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَءُوفٞ رَّحِيمٞ﴾ [**التوبة: ١٢٨**]، وقد أمره سبحانه ألَّا يَرْأَفَ بالزُّناة فقال: ﴿وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ﴾ [**النور: ٢**] فدلَّ ذلك على أنَّ الزاني ليس بمؤمن، وليس لعدم إيمانه سببٌ إلَّا ارتكاب هذه الكبيرة.

والجواب عن هذا: أنَّا لا نسلم أنَّ فعل الكبيرة منافٍ للإيمان، ومعنى الآية: لا تَحْمِلَنَّكم=

. . . .

= الشَّفَقَةُ بهم على أن تُسْقِطُوا حدود الله تعالى بعد وجوبها.

قالوا: إن الله تعالى لا يخزي المؤمنين؛ بدليل قوله جلت كلمته: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي ٱللَّهُ ٱلنَّبِيَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾ [**التحريم:** ٨] والله ﷻ يخزي قطاع الطريق، بدليل قوله سبحانه في شأنهم: ﴿ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [**المائدة:** ٣٣].

والجواب عن ذلك: أنه ليس في الآيتين دلالة على ما زعموا مِن قريب أو بعيد؛ فإن الآية الأولى دلت على نفي أن يخزي الله تعالى الرسول ومَن آمن به عامة في يوم القيامة، والآية الثانية أثبتت الخزي لهؤلاء العُصاة في الدُّنيا، وإذا دلَّت الآية الأولى على مُنافاة الخزي في يوم القيامة للإيمان، فإنّها لا تدلّ على منافاة الخزي في الدّنيا للإيمان، ولا يلزم من منافاة الخزي في الآخرة للإيمان منافاة الخزي في الدُّنيا له.

قالوا: إذا ترك المستطيعُ الحجَ مِن غير عذر فهو كافر مع أنّه مصدقٌ؛ بدليل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧] فلو لم يكن العمل جزءاً مِن حقيقة الإيمان لما صحَّ ذلك.

ويجاب عن هذا: بأنا لا نسلم كفرَ من ترك الحج مِن غير عذر، وقوله تعالى: (ومن كفر) الآية، كلام مُستأنفٌ، أو نقول: معنى (كفر) جَحَدَ مناسك الحج ولم يصدق بها، وذلك لا يتصور مع التصديق المفروض فيمن ذكرتم.

قالوا: التصديق موجودٌ فيمن لم يحكم بما أنزل الله، والله ﷻ قد حكم عليه بالكفر في قوله سبحانه: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [**المائدة:** ٤٤]، فدلَّ ذلك على أنَّ الإيمان هو التصديق والعمل.

ويجاب عن هذا بمثل ما أجبنا به عن الآية السابقة من الوجهين، وحاصله: أنَّ معنى: (من لم يحكم بما أنزل الله) من لم يصدق، أو من لم يحكم بشيء مما أنزلَ اللهُ معتقداً أنه لا يصلح للحكم، أو نحو ذلك.

قالوا: الزاني وشارب الخمر ونحوهما كفار؛ بدليل **قوله ﷺ**: «لا يزني الزاني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن» وذلك دليل على أنَّ الإيمان يتضمن العمل.

ويجاب عن ذلك: بأنَّ المرادَ: هو الذي يزني وهو مُستحلٌّ لِزِنَاهُ، والذي يشرب الخمر مُستحلًّا لشربها، أو المراد بمؤمن في قوله ﷺ: «وهو مؤمن» آمِنٌ مِن عذاب الله تعالى،=

(بالتَّصْدِيقِ) المعهودِ شرعًا، وهو: **تصديق نبيِّنا محمد ﷺ في كلِّ مَا عُلم مجيئُه به مِن الدِّين بالضَّرورة**، أي فيما اشتهرَ بين أهل الإسلام وصارَ العِلمُ به يُشابه العِلم الحاصلَ بالضَّرورة(١)، بحيث يعلمه العامَّة مِن غير افتقارٍ إلى نظرٍ واستدلالٍ، وإن كان في أصله نظريًّا، كوَحدة الصَّانع ﷻ، ووجوب الصَّلاة ونحوها، ويكفي الإجمالُ فيما يُلاحَظ إجمالًا، كالإيمان بغالب الأنبياء والملائكة، ولا بدَّ مِن التَّفصيل فيما يُلاحَظ كذلكَ، وهو أكمل مِن الأوَّل، كالإيمان بجمْعٍ مِن الأنبياء(٢) والملائكة، كآدمَ ومحمَّدٍ وجبريلَ عليهم الصَّلاة والسَّلام، فلو لم يُصَدِّق بوجوبِ الصَّلاة ونحوها عند السُّؤال عنه(٣)

= يعني إذا زنى ـ والعياذ بالله تعالى ـ فليخف عذاب الله تعالى، ولا يَأْمَن مكره، أو لا يزني وهو على صفات المؤمن الذي يفعل المأمورات، ويجتنب المحظورات، والله تعالى أعلم. **محي**.

(١) **قوله: (فيما اشتهر... الخ)** إشارة إلى أنه ليس في أصله ضروريا لا يتوقف على نظر واستدلال، بل هو نظري كما قال الشارح، إلا أنه لما اشتهر صار مُلحقا به بجامع الجزم في كُلٍّ مِن الخواص والعوام، من غير قبول للتشكيك، وحاصله: تشبيه ضروري عارض بالضروري الأصلي. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (كالإيمان بجمع من الأنبياء)** ومعنى كون الإيمان واجبا بالتفصيل بالأنبياء المتفق على نبوتهم: أنه لو عُرِضَ عليه واحدٌ منهم لم يُنكر نبوته أو رسالته، فمن أنكر نبوة واحدٍ منهم كفر، لكنَّ العاميَّ إذا سُئلَ عن نبوة واحد منهم وقال: لا أعرف، فلا يُحكم بالكفر إلَّا بَعد تعريفه أنه نبيٌّ، فإذا أنكر نبوته بعد المعرفة فإنه يكفر. وليس المراد أنه لا بُدَّ في صحة الإيمان من حفظ أسمائهم عن ظهر قلب، ومَن قال يجب حفظ أسمائهم كلامه في غاية الغرابة، لأنه يلزم عليه عدم إيمان كثير من الأمة. **الشنواني**.

وقال **الأمير**: كلامه ظاهر في إنكار من علم من الدين بالضرورة أنه نبي كمحمد ﷺ، وأما نحو اليسع؛ فأكثر العامة يجهلون اسمه فضلا عن رسالته، فالظاهر أنه كغيره من المتواتر لا يُعدُّ كفرا إلَّا بعناد بعد التعليم. **الأمير**.

(٣) **قوله: (عند السؤال)** لا مفهوم له؛ لأن الكلام في الإيمان المنجي عند الله، وكأنه يُشير إلى عدم ضرر الغفلة وأنه لا يجب دوام الاستحضار. **الأمير**.

يكون كافرًا.

والمراد مِن تصديقه[1] ﷺ: قبولُ ما جاءَ به مع الرِّضا بترك التَّكبُّر والعِناد؛ وبناءُ الأعمالِ[2] عليه، لا مجرَّد وقوع نِسبة الصِّدق إليه في القلب مِن غير إذعانٍ وقبولٍ له، حتَّى يلزمَ الحُكْم بإيمان كثيرٍ مِن الكفَّار الذين كانوا عالمينَ بحَقيَّة نبوَّتِه ﷺ وما جاءَ به؛ لأنَّهم لم يكونوا أَذْعنوا لذلكَ ولا قَبِلُوه ولا بنوا الأعمالَ الصَّالحةَ عليه، بحيثُ صارَ يُطلق عليه اسم التَّسليم كما هو مَدلوله الوضعيُّ؛ لأنَّ حقيقة «آمن به» آمَنَهُ التَّكذِيبَ والمُخالفةَ وجَعلَهُ في أَمْنٍ مِن ذلك.

[النطق بالشهادتين والخلاف فيه هل هو شرط للإيمان أو شطر فيه]

ولمَّا اختلفَ العلماءُ في جهةِ مَدخليَّة النُّطق بالشَّهادتين في حقيقة

(١) قد عرفت مما حرَّرناه لك في أثناء شرح المذهب الأوَّل مِن مذاهب العلماء في بيان حقيقة الإيمان الشرعية أنَّ التصديق يطلق على معنيين:
أحدهما: الجزم والقطع بالشيء بحيث لا يكون عند صاحبه شيء مِن التردد والحيرة والشك، وهذا هو المعنى الذي يُعبِّر العلماء عنه بالإذعان، ويقابله بهذا المعنى الإنكار، ولا شك أنَّ هذا المعنى متى وجد عند شخص كان قابلًا لما صَدَّقَ به راضيًا به تاركًا لكل ما يناقضه، وإلَّا لم يكن مُصدقًا بهذا المعنى ضرورةَ أنَّ العاقلَ يسير على وَفق ما أَدَّاهُ إليه نظره وأذعن له فكره وسلَّم به عقله.
والمعنى الثاني مِن معاني التصديق: المعرفة المجردة عن الإذعان والجزم، وهذه المعرفة هي المقابِلة للجهالة والنَّكارة، والتصديق بهذا المعنى كان موجودًا عند كثير مِن الكفَّار وأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بما جاء به الرَّسول ﷺ، وآية ذلك قوله ﷻ: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٨٩] فدلَّ على أنَّ التصديق بهذا المعنى لا يستلزم إذعانَ المُصدِّقِ لما عرفه ولا انقياده له ولا تسليمه به ولا أن يترك ما يناقضه. **محي**.

(٢) في نسخة زيادة: الصالحة.

الإيمان(١) أشارَ له بقوله:

(وَالنُّطْقُ) بالشَّهادتين للمُتمكِّن منه القادر، بأنْ يقولَ: «أَشهدُ أنْ لَا إلهَ إلَّا الله، وأَشهدُ أنَّ محمَّدًا رَسول الله»(٢) وهذا هو المَنْطُوق به كما سيصرح

---

(١) **قوله: (في جهة مدخلية النطق بالشهادتين في حقيقة الإيمان)** أي: جهة تعلقه وارتباطه بها، لا الدخول في الحقيقة المعروفة؛ وإلا كان قاصرا على الشطرية، ولم يصح أنه شرط إذ هو خارج. أي: فقد اتفقوا على أن النطق له دخلٌ؛ وإنما النزاع في جهته، هل هي الشرطية أو الشطرية. **الشنواني**.

(٢) نصَّ الإمام المحققُ ابن حجر في «التحفة» أنه يكفي أن ينطق بهما ولو بالعجمية مع قدرته على العربية، لكن بشرط الترتيب، بأن يؤمن بالله أولا، ثم يشهد برسالة محمد ﷺ. وحشَّى عليه العلامة الشِرواني الداغستاني قائلا: (قوله: بترتيبهما... إلخ) قضية صنيعه عدم اعتبار الموالاة بينهما وبه صرَّح «المُغني»، وعبارته: «ولا بُدَّ مِن ترتيب الشهادتين، بأن يؤمن بالله ثم برسوله، فإن عكس.. لم يصحَّ كما في «المجموع» في الكلام على ترتيب الوضوء، وقال الحليمي: إن الموالاة بينهما لا تشترط، فلو تأخر الإيمان برسول الله تعالى عن الإيمان بالله تعالى مدة طويلة صح، قال: وهذا بخلاف القبول في البيع والنكاح؛ لأن حقَّ المدعو إلى دين الحق أنْ يدومَ، ولا يختص بوقت دون وقت؛ فكأن العمر كله بمنزلة المجلس» اهـ.
ولكن جرى الرملّي في «النهاية» على اعتبار الموالاة، وعبارته: «ويعتبر ترتيبهما وموالاتهما وجزم به الوالد - ﵀ - في شروط الإمامة» اهـ. وبه قال الزَّيَّادي في فتاواه معولا على اعتماد شيخه الرملي. انظر: «تحفة المحتاج مع حواشي الشرواني» كتاب الردة [ج٩/ ٩٨] و«مغنى المحتاج» للشربيني، كتاب الردة، [ج٥/ص٤٣٧]
فائدة: لا يشترط لصحة الإسلام التبري مما يخالف دين الإسلام، إلَّا إذا كان ممن يعتقد اختصاص رسالته ﷺ بالعرب، كالعيسوية، قال الإمام النووي: ومِن أصحابنا من اشترط التبرِّي مُطلقا؛ وليس بشيء. اهـ. واشتراط التبرِّي في المرتد لا في الكافر الأصلي هو الظاهر، فمِن عباراتهم: ولا بد مع الشهادتين مِن رجوعه عن اعتقادٍ ارتدَّ بسببه. انظر: «الإلمام بمسائل الإعلام بقواطع الإسلام» للعلامة الرشيدي. ص١٣٩.
فائدة ثانية: لا يشترط عطف إحدى الشهادتين على الأخرى، وأفتى به الزيادي، وقال أن شيخه الرملي رجع إليه آخرا، ومما يدل عليه قولهم في باب الأذان: إذا أذن الكافر حُكم=

به في قوله:

«وجَـامِعُ مـعنَـى الـذي تَـقـرَّرَا   شَـهادتا الإِسْلَام ....»

وقولنا: «للمتمكِّن مِنه القادر» يَخرج به الأخرسُ فلا يُطالَب بالنُّطق، كمَن اختَرَمَتْهُ المَنِيَّة قبل النُّطق به مِن غير تراخٍ.

(فِيهِ) أي: في جِهة اعتبار مدخليَّته في الإيمان (**الخُلْفُ**) أي: الاختلاف مُلْتبسًا (**بِالتَّحْقِيقِ**) أي: بالأدلَّة القائمة على دعوى كلٍّ مِن الفريقين.

١٩ - فَقِيْلَ شَـرْطٌ كالعَمَلْ وَقِيلَ بَلْ   شَطْرٌ والإِسْلَامَ[١] اشْرَحَنَّ بالعَمَلْ

وفصَّلَ الخِلافَ بقوله: (**فَقِيلَ**) أي: فقال مُحقِّقو الأشاعرة والماتريديَّة وغيرهم: النُّطق مِن القادر[٢] (**شَرْطٌ**) في إجراء أحكام المؤمنين الدُّنيويَّة[٣]

= بإسلامه ما لم يكن عيسويا، إذ الشهادتان في الأذان لا عطف بينهما.

فائدة ثالثة: اعلم أن موضوع هذا الخلاف هو كافر أصلي يريد الدخول في الإسلام، وأما أولاد المسلمين فمؤمنون قطعا، وتجري عليهم الأحكام الدنيوية، ولو لم ينطقوا حيث لا إباءَ، نعم الشهادة من الواجب عليهم في العمر مرَّة وجوبَ الفروع كما ذكره الإمام السنوسي وغيره.

(١) **قوله: (والاسلام)** لكَ في الإسلام المنقولِ حركةُ همزته إلى اللام بعد طرحها للوزن: النصبُ والرفعُ، وما بعده عامله أو خبره حُذفَ منه عائد المبتدأ منصوبا. قاله المصنف في شرحه الصغير.

(٢) قال العلامة ابن حجر الهيتمي: (ولا بد مِن التلفظ بالشهادتين مِن الناطق؛ فلا يكفي ما بقلبه مِن الإيمان، وإن قال به الغزالي وجمع محققون؛ لأن تركه للتلفظ بهما مع قدرته عليه وعلمه بشرطيته أو شطريته لا يقصر عن نحو رمي مصحف بقذر) انظر: «تحفة المحتاج مع حواشي الشرواني وابن قاسم» كتاب الرِّدة، [ج٩/ص٩٧]

(٣) قد عرفت أن الأشاعرة والحنفية متفقون على أنَّ النطق بالشهادتين شرطٌ لعلمنا بإيمان الناطق=

عليه ؛ لأنَّ التَّصديق القلبيَّ وإنْ كان إيمانًا إلَّا أنَّه باطنٌ خفيٌّ، فلا بُدَّ له مِن علامةٍ ظاهرةٍ تدلُّ عليه لِتُناطَ به تلك الأحكام، هذا فهمُ الجمهورِ، وعليه فمَن صدَّق بقلبِه ولم يُقرَّ بلسانِه لا لعُذرٍ منعه ولا لإبَاءٍ بل اتَّفقَ له ذلك.. فهو مؤمنٌ عند الله، غير مؤمنٍ في أحكام الشَّرع الدُّنيويَّة، ومَن أقرَّ بلسانه ولم يُصدِّق بقلبه كالمنافق فبالعكس ؛ حتى نطَّلعَ على باطنه فنحكمَ بكفره[1]، أمَّا الآبي.. فكافرٌ في الدَّارين، والمعذورُ مؤمنٌ فيهما.

وقيل[2]: إنَّه شرطٌ في صحَّة الإيمان، وهو فهم الأقلِّ.

= بهما، ويترتب على هذا العلم أننا **نُجري عليه أحكام الإسلام في الدنيا** فنزوِّجه مِنَّا، ونأكل ذبيحته، وندفنه في مقابر المسلمين، ونقبل شهادته إلى غير ذلك من الأحكام، ووجه ذلك أنَّ الإيمانَ الذي هو التصديق والإذعان محلُّه القلبُ، فهو خفيٌّ لا اطلاعَ لأحدٍ غير الله تعالى وصاحبه عليه، فَجُعِلَ النطق بالشهادتين أَمَارةً على هذا التصديق الخفي مِن أجل ذلك.

وأمَّا بالنظر إلى أحكام الآخرة فالأشاعرة لا يشترطون الإقرار باللسان، لأن الذي يُجْري عليه أحكامَ الآخرة هو اللهُ تعالى الذي يعلم السر وأخفى، فأما الحنفية فقد اشتهر عنهم أنهم يشترطون ذلك، ويجب أن يُحمَل اشتراطُ الحنفية لذلك على معنى أنه لا يجوز لواحد منا أن يحكم بأن فلانًا مؤمن وأنه لا يخلد في النار وأنه يدخل الجنة إلا إذا كان قد سمعه يُقرُّ بالشَّهادتين، فيكون النطق بالشهادتين شرطًا في إجرائنا نحن عليه أحكام الآخرة للعلة التي ذكرناها في إجرائنا عليه أحكام الدنيا، إذ لا يعقل أن يكون المراد: أن أحكام الآخرة لا تجري عليه في الآخرة إلَّا بشرط النُّطق بالشهادتين في الدُّينا، لأنَّ الذي يُجري عليه أحكام الآخرة في الآخرة هو الله تعالى الذي لا يحتاج إلى أمارةٍ تدلُّ على ما في قلبه، ولعل تعبيرَ القوم بإجراء أحكام الآخرة وإجراء أحكام الدنيا يفيد هذا المعنى والله ﷻ أعلى وأعلم. **محي**.

(١) **قوله: (حتى نطلع على باطنه)** أي: بعلامة، كسجود لصنم، فتجري عليه أحكام الكفر بعد أن أجريت عليه أحكام الإسلام. **وقوله: (ونحكم بكفره)** أي: ظاهرا. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (وقيل)** أي: قال المعتزلة إنه شرط في صحة الإيمان، وبه صرح السعد والقاضي عياض في «الشفا» وهذا كالقول بالشطر في الحكم ؛ وإنما الخلاف بينهما في العبارة. **الشنواني**.

[أدلة الجمهور في ترجيح القول بالشرطية]

والنُّصوص مُعاضِدةٌ لهذا المذهب(١)، كقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢].

وقوله ﷺ: «اللَّهم ثبِّت قلبي على دينك».

وقولُه: (كَالعَمَلْ) تشبيهٌ في مُطلق الشَّرطيَّة(٢)، يعني أنَّ المختارَ عند أهل السُّنةِ في الأعمال الصَّالحة أنَّها شرطُ كمالٍ للإيمان؛ فالتَّاركُ لها أو لبعضها مِن غير استحلالٍ ولا عنادٍ(٣) ولا شكٍّ في مشروعيَّتها مؤمِنٌ فوَّتَ

---

(١) **قوله: (والنصوص معاضدة لهذا المذهب)** أي: مُقويَّة لهذا المذهب، أي: القول بالشرطية من حيثُ هي، مع احتمال كون الشرطية لإجراء الأحكام الدنيوية، أو الشرطية للصحة، فاسم الإشارة ليس راجعا لكونه شرطا للصحة، وإن كان أقرب مذكور، بل لكونه شرطا من حيث هو، إذ تلك النصوص لا دلالة فيها على أنه شرط لإجراء الأحكام الدنيوية فقط، ولا على أنه شرط للصحة فقط، بل قد يقال: إنها على أنَّ الإقرار ليس جزءا، وأما أنه شرط أو غير شرط فيحتاج إلى دليل آخر.

وقد يُقال: إنه اتفق على أن لا واسطة بين الشرطية والشطرية؛ فمتى انتفى أحد الشيئين ثبت الآخر، فالآية دالَّةٌ على نفي الشطرية فثبتت الشرطية؛ لعدم الواسطة، والمراد في النصوص الإيمان الشرعي، لأن حمله عليه في خطاب الشرع حمل على المعنى الحقيقي الذي هو الأصل في الإطلاق.

تنبيه: إنما جعلها معاضدة له ولم يجعلها حججا عليه.. لما يحتمل أن يكون تخصيص القلب بالذكر لكونه رئيس الأعضاء مستتبعا لما عداه، على ما يدل عليه قوله ﷺ: «ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب» **الشنواني**.

(٢) **قوله (في مطلق الشرطية)** أي: وإن اختلفت جهة الشرطية في المشبه والمشبه به؛ لأن السابق شرط صحة إما ظاهرا أو باطنا، وهذا شرط كمال فقط. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (من غير استحلال ولا عناد)** أي: وأما لو كان مع استحلال وما ذُكر بعده فليس بمؤمن=

على نفسه الكَمالَ ، والآتي بها مُمْتثِلًا[1] مُحصِّلٌ لأكملِ الخصال ؛ لأنَّ الإيمانَ هو التَّصديق[2] فقط ، ولا دليل على نقله[3] ، وللنُّصوص الدَّالَّة على الأوامر والنَّواهي بعد إثبات الإيمان[4] ....

= إذا كان مما عُلم من الدين بالضرورة ، وإلا فمؤمن فوت على نفسه الكمال ، ولو تركها عنادا للشارع فهو كافر حتى ولو أقرَّ بمشروعيتها ، وأما عِنادُ عالمٍ أو جماعة مثلا فليس كفرا حيث أقرّ بالوجوب ، وإن كان الترك حراما ، ومعنى العناد: الخلاف والعصيان. **الشنواني**.

(١) **قوله: (والآتي بها ممتثلا)** أي: ممتثلا أداء ما وجب عليه ، وإلا فمؤمن فوت على نفسه الكمال ، إلا أنه أعلى من الأول ، أي: وهو التارك من غير استحلال ، أما الآتي بها خوفا من حد القتل أو لوم الناس مثلا فليس محصلا لأكمل الخصال وإن أتى بالواجب. **الشنواني والأمير**.

(٢) هذا هو الذي أشرنا إليه في الوجه الأوَّل مِن أدلة المذهب المختار (ص ٤٩) ومُحصله: أن الإيمان هو التَّصديق القلبيُّ ، بدليل أنَّ نصوص القرآن والحديث قد جعلت محلَّه القلبَ ، وليس لنا أنْ ندعي أنه نُقِلَ مِن هذا المعنى إلى مجموع التصديق والعمل كما يقول المحدثون وجمهور المعتزلة ، فإنَّه لا دليل على هذا النَّقل ، وأيضًا ليس لنا أن ندعي أنَّ الإيمانَ في هذه النصوص لا يراد به الإيمان عند الشرع وإنما يراد به الإيمان اللغوي ، لأن لفظ الإيمان قد نقلته الشريعة مِن مطلق التصديق إلى التصديق بكل ما عُلم مجيء الرسولِ ﷺ به ، وإنما يجب في نصوص الشريعة أنْ تُحمل الألفاظ على معانيها الشرعية التي نقلت إليها ، ومتى عُلم كلُّ هذا ؛ كان الإيمان الوارد في النصوص دالًّا على معنىً شرعيٍ ، وهذا المعنى هو: التصديق المخصوص دون شيء زائدٍ عليه. **محي**.

(٣) **قوله: (ولا دليل على نقله)** أي: إلى مجموع التصديق والعمل والإقرار ، وفيه رد على المعتزلة فإنهم قالوا: لفظ الإيمان نقل إلى معنى شرعي هو: فعل الطاعات وترك المعاصي. **الشنواني والأمير**.

(٤) **محصل هذا الوجه مِن الاستدلال** على أنَّ العمل ليس جزءًا من الإيمان: أنَّ الله تعالى جعلهم مؤمنين قبل أنْ يكتب عليهم الصيام ، فلو كان العمل جزءًا مِن حقيقة الإيمان ، والصيامُ بعضُ العملِ ؛ لما كانوا مؤمنين إلا بعد القيام بكل الأعمال التي منها الصوم ، وقد قيل مِن طرف المخالفين: إنه ﷺ سماهم مؤمنينَ بالنظر إلى الأعمال التي شُرعت قبل الصوم ، وهو كلام=

كقوله تعالى[1]: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] وعلى أنَّ الإيمانَ والأعمالَ أمرانَ يتفارقان[2]، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٥] وعلى أنَّ الإيمانَ والمعاصيَ قد يجتمعان[3] كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾[4] [الأنعام: ٨٢].

= غير مقبول، لأن الأعمال المأخوذة في مفهوم الإيمان عندهم هي كل الأعمال التي شرعها الله تعالى، فإذا خرج واحدٌ منها خرج كلها، إذ لا فرق بين عمل وعمل، وهذا أقوى في الرد على المعتزلة لأنهم يرون أنَّ العقل وحده كافٍ في إثبات الأحكام بما يراه مِن الحُسن والقُبْح، إذ لو ثبت هذا كما يقولون لما كانت هناك داعية لإخراج أي جزء من أجزاء العمل سواء في ذلك ما مضى وما يأتي بعدُ على لسان الشرع؛ لأن ما سيأتي فيما بعد على لسان الشرع ثابتٌ بالعقل عندهم قبل الشرع، وهذا الكلام على هذا الوجه جواب إلزاميٌ. محي.

(١) قوله: (**كقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... الخ**) دالٌ على الأمر بالصوم الذي هو من الأعمال لمن ثبت له الإيمان، فيفيد أن العمل أمرٌ آخر وراء الإيمان، وهو المطلوب. **الشنواني**.

(٢) هذا هو الذي ذكرناه في الوجه الخامس مِن أدلة المذهب المختار، **وحاصله**: أن كثيرًا مِن النُّصوص ومنها هذه الآية التي ذكرها الشارح هنا قد عَطفتِ الأعمال على الإيمان، والعربيَّةُ التي نزل بها القرآن تقتضي أنْ يكونَ المعطوفُ غير المعطوفِ عليه، فلزم أنْ تكون الأعمال غير الإيمان. **محي**.

(٣) الاستدلال بالآية الكريمة على ما ذكره الشارح إنما يتم إذا فسَّرنا الظُّلمَ في قوله سبحانه: ﴿وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] بالمعاصي، ومعنى «يلبسوا» يخلطوا و«الباء» في «بظلم» بمعنى «مع» فقد صار معنى النظم الكريم: (الذين آمنوا ولم يخلطوا إيمانهم بمعصية) واقتضى ذلك بمفهومه أنَّ الإيمان يجتمع مع المعصية، وذهب قوم إلى أن المراد بالظلم في هذه الآية: الشِّركُ، واستدلوا على هذا بأن الآية حين نزلت شقَّ ذلك على الصحابة لأنهم فهموا أن الظلم هو المعصية، حتى قالوا: أينا لم يظلم نفسه؟ فقال لهم النبي ﷺ: «ليس الأمر كما تظنون، إنما هو كما قال لقمان لابنه: ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾ [لقمان: ١٣] وعلى هذا يكون الإيمان في هذه الآية مطلق التصديق، ويكون مفهومها على نحو قوله سبحانه: ﴿وَمَا يُؤۡمِنُ أَكۡثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشۡرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]. محي.

(٤) قال في شرح المواقف: ومما يدل على كون الإيمان مقرونا بضد العمل الصالح مفهوم قوله=

وللإجماع على أنَّ الإيمانَ شرطٌ للعبادات[١]، والشَّرط مغايرٌ للمشروط.

(وقيل): أي: وقال قومٌ محقِّقون كالإمام أبي حنيفة[٢] وجماعةٍ مِن الأشاعرة[٣]: ليسَ الإقرارُ شرطًا خارجًا عن حقيقة الإيمانِ **(بَلْ)** هو **(شَطْرٌ)** أي: جزءٌ منها وركنٌ داخلٌ فيها، دونَ سائر الأعمال الصَّالحة، فالإيمانُ عندهم: اسمٌ لعَمَلَي القلبِ واللِّسانِ جميعًا، وهما: الإقرار والتَّصديق الجازمُ الذي ليس معه احتمالُ نقيضٍ بالفعل[٤]، وعلى هذا فمَن صدَّق بقلبه ولم يتَّفِق له الإقرارُ في عمره ولا مرَّة مع القدرة على ذلك لا يكون مؤمنًا عندنا، ولا عندَ الله تعالى، ولا يستحقُّ دخولَ الجنَّة ولا النَّجاة مِن الخلود في النَّار، بخلافه على القول الأوَّل.

فعُلم مِن النَّظم قولان:

= تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾ فإنه يستفاد منه اجتماع الإيمان مع الظلم، وإلا لم يكن لنفى اللَّبس فائدةٌ، ومن المعلوم أنَّ الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه؛ فثبت أن الإيمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه، فيكون فعل القلب، وذلك إما التصديق وإما المعرفة، والثاني باطل؛ لأنه خلاف الأصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه.

(١) **قوله: (وللإجماع)** إن كان المراد بالإجماع أهلَ السنةِ؛ فلا يقوم حجة على الخصم، وإن كان الإجماع منهم ومن المعتزلة؛ فلهم أن يقولوا: ليس النزاع فيما جعل شرطا للعبادات وهو التصديق؛ وإنما فيما يكون سببا للنجاة مِن العذاب المخلد، فلا يكون قولكم: (وللإجماع) حجة علينا؛ لأنه ليس محل النزاع. **وأُجيب**: بأن الإجماع على أنه إيمان واحدٌ لا إيمانان. **الشنواني والأمير**.

(٢) **قوله: (كالإمام أبي حنيفة)** أي: في أحد قوليه. **الشنواني**.

(٣) واختاره شمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام البزدوي من الحنفية. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (احتمال نقيض بالفعل)** الراجح أن شرط هذا التصديق عدم قبول النقيض بالفعل وبالقوة، بحيث لو رجع المقلِّدُ لم يرجع، فالأولى حذف قوله: بالفعل. **الشنواني**.

أحدهما: أنَّ الإيمانَ هو التَّصديق، والنُّطق شرطٌ لإجراء الأحكام الدُّنيويَّة على صاحبه أو لصِحَّته[1].

والثَّاني: أنَّ الإيمانَ هو التَّصديق والنُّطق، فالنُّطق شَطْرٌ.

وعلى هذين القولين[2]: العملُ غير النُّطقِ شرطُ كمالٍ[3].

ومقابله: يجعلُ مجموعَ العمل[4] الصَّالح والنُّطق هو الإيمان.

[الخلافُ في مَفهومَيْ الإسْلام والإيمان، هل هما مُتَّحِدان أوْ لا]

٢٠ - مِثَـالُ هَـذا الَحـجُّ والصَّـلاةُ كَـذَا الصِّـيَامُ فَـادْرِ والزَّكَـاةُ

(١) قوله: (أحدهما أن الإيمان هو التصديق... الخ) جعل هذين قولا واحدا باعتبار مطلق الشرطية في مقابل من قال بالشطرية. **الشنواني**.

(٢) قوله: (وعلى هذين القولين) أي: الشرطية من حيث هي، والشطرية. **الشنواني**.

(٣) قوله: (غير النطق شرط كمال) ومِن أشرفه عمل القلب في أنواع الفكر والمراقبة، إن قلت حديث: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن... الخ» يدلُّ على دخول العمل في حقيقة الإيمان. قلت: المنفي الإيمان الكامل المصاحب للمراقبة، إذ لولا حجاب الغفلة ما عصى، أو أنه إن استحلَّهُ، وما يقال: إن الإيمانَ يرفعُ ثم يرجع له.. يلزمُه عدم إيمانه إنْ ماتَ في تلك الحالة، وما في البخاري عن ابن عباس وشرحه عن أبي هريرة: (برفعه) يُحمل على رفع الإيمان الكامل. **الأمير**.

(٤) قوله: (مجموع العمل) أدخل فيه التصديق لأنه عمل القلب، أو تركه للعلم بأصالته. ثم جمهور المعتزلة على أنَّ العملَ الداخل في الإيمان الفرائضُ. وقال العلاف وأبو الهذيل: ولو المندوبات، قال السعد: والإخراجُ عن الإيمان بحيث يستحق الخلود في النار بترك مندوبٍ مما لا يقوله عاقلٌ، أي لأن أهل المنزلة بين المنزلتين الإيمان والكفر يخلَّدون عندهم في النار؛ وإن عذبوا بأقل مِن عذاب الكفر. **الأمير**.

ولمَّا كانَ الإيمان والإسلام[1] لغةً مُتغايرَي المدلول لأنَّ الإيمان هو:

(١) يختلف العلماء اختلافًا طويلًا في: هل الإيمانُ والإسلامُ لفظان يدلَّان على معنى واحدٍ، أم أنَّ لكل واحدٍ مِن هذين اللفظين حقيقة شرعية تُغايِر حقيقة اللفظ الآخر؟ ونريد أن نبيِّن لك مذاهب العلماء في هذه المسألة، ونُبيِّن لك مع ذلك أرجحها بدليله، في كلامٍ واضحِ الدَّلالة على ما نريد، فنقول:

ذهب جمهور العلماء: إلى أنَّ الإيمان والإسلام لفظان مآل معناهما إلى شيء واحدٍ، فهما وإن لم يكونا مترادفين ـ بالمعنى المفهوم مِن الترادف ـ يصيران إلى معنى واحدٍ، وبيان ذلك: أنَّ المعنى الموضوع لنحو قولك: «آمنت بما جاء به محمد ﷺ» أنك صدقت به وأذعنت له ولم يكن في قلبك شك في صحته، والمعنى الموضوع لنحو قولك: «أسلمت بما جاء به محمد ﷺ»، أنك سَلَّمت به، وانقدْتَ له وخضع له قلبك، وخشعت له جوارحك، ولا يظهر بين هذين المعنيين كبير فرق؛ لأنَّ المعنيين جميعًا يرجعان إلى معنى الاعتراف، والانقياد، والإذعان، والقبول، والرضا، وبالجملة لا يُعقل بحسب الشرع وجود مؤمنٍ ليس بمسلم، ولا وجود مسلم ليس بمؤمن، فإن عبَّر واحدٌ مِن النَّاس عن الإيمان والإسلام بأنهما مترادفان فإنما يريد هذا المعنى.

قال في «التبصرة»: «الاسمان [أي: الإيمان والإسلام] مِن قبيل الأسماء المترادفة وكل مسلم مؤمن لأن الإيمان: اسم لتصديق شهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى، وأنَّ له الخلق والأمر لا شريك له في ذلك، والإسلام: اسم لإسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له مِن غير شرك، فحصلا مِن طريق المراد منهما على معنى واحد، ولو كان الاسمان متغايرين؛ لتُصور وجود أحدهما بدون الآخر، ولتصور مؤمن ليس بمسلم، أو مسلم ليس بمؤمن، فيكون لأحدهما في الدنيا والآخرة حكم ليس للآخر، وهذا باطل قطعا» اهـ

وقال في «الكفاية»: «**الإيمان هو**: تصديق الرَّسولِ فيما أخبر به مِن أوامر الله ونواهيه، **والإسلام هو**: الانقياد والخضوع لألوهية الله سبحانه، وذلك لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهي، فالإيمان لا ينفكُّ عن الإسلام حكمًا فلا يتغايران، وإذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالإجماع على أنه يمتنع أنْ يأتي أحدٌ بجميع ما اعتبر في الإيمان ولا يكون مسلمًا، أو بجميع ما اعتبر في الإسلام ولا يكون مؤمنًا، وعلى أنه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس، وعلى أنَّ دار الإيمان هي دار الإسلام وبالعكس، وعلى أن الناس كانوا في عهد النبي ﷺ ثلاث فرق: مؤمن، وكافر، ومنافق، ولا رابع لهم» اهـ. =

. . . .

= ومن هذا الكلام تفهم أن قول الشارح: «إن الإيمان والإسلام متغايران مفهومًا» كلام منظور فيه إلى أصل المعنى الذي يدل عليه كل واحد منهما كما هو واضح أجلىَ وضوحٍ مِن كلام هؤلاء العلماء الذين أثرنا لك كلامَهم.

وذهب الجمهور من الأشاعرة والحشويَّة وبعض المعتزلة إلى أنَّ حقيقة الإيمان شرعًا غير حقيقة الإسلام، وقد بين الشَّارح ذلك بيانًا واضحًا لا تحتاج معه إلى إيضاح.

والذي نختاره في هذا الموضوع: أنَّ الإيمان والإسلام متَّحدان على معنى أنَّ المراد منهما في الشَّرع شيءٌ واحدٌ، وأنهما متساويان في الوجود، فكلُّ مَن اتصف بأحدهما هو متَّصَف بالآخر، وهو الذي قرَّرناه أوَّلًا.

* **ويدلُّ لصحَّة هذا المذهب ثلاثة أمور:**

الأمر الأوَّل: أنَّا نجد النصوص الشرعية في القرآن الكريم والحديث النبوي، تضع لفظ الإيمان في موضع الإسلام وبالعكس، وهذا يدل على اتحاد اللَّفظين في المراد منهما شرعًا، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الحجرات: ١٧] وقوله تعالت كلمته: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢] وقوله جل ذكره: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ [البقرة: ١٣٦] إلى قوله سبحانه: ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٦].

الأمر الثَّاني: أنه لو كان الإيمان غير الإسلام لم يصح استثناء أحدهما من الآخر، لكنه قد صح استثناء أحدهما من الآخر في قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۝٣٥ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات]، دلَّتْ هذه الآية على كون المرادِ منهما مُتَّحدًا، ولولا ذلك لم يستقم الاستثناء، لأن المراد من المسلمين والمؤمنين رجل واحد وهو لوط ﷺ، فإن هذه الآية نزلت في حق قوم لوط حين أراد الله تعالى إهلاكهم، فأمر الملائكة بأن يخرجوا لوطًا ﷺ قبل إيقاع العذاب بقومه.

الأمر الثالث: لو كان الإيمان غير الإسلام لم يكن الإيمان مقبولًا ممن يبتغيه لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥] وقد أجمعت الأمة على أن الإيمان مقبولٌ ممن يبتغيه، فكان هذا دليلا على أن المراد بالإيمان والإسلام واحد. =

....

= وقال الذين ذهبوا إلى أنَّ الإيمان والإسلام متغايران: الدليل على ما ذهبنا إليه مِن ثلاثة وجوهٍ:

الوجه الأول: أنَّ النَّبيَّ ﷺ قد بين حقيقتهما لجبريل عليه السلام بمشهدٍ مِن الصحابة، وجعل لكل واحد منهما حقيقة تخالف حقيقة الآخر فقال: «الإيمان: أن تؤمنَ بالله تعالى، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقضاء والقدر» وقال: «الإسلام: أن تشهدَ أن لا إله الله، وأن محمدا رسول الله، وأن تقيمَ الصلاة، وتؤتيَ الزكاة، وتصومَ رمضان، وتحج البيت إنْ استطعتَ إليه سبيلًا».

ويجاب عن هذا الوجه: بأن اختلاف البيان لأنَّ السؤال الثاني إنما كان عن شرائع الإسلام، نعني أحكامه المشروعة التي هي الأساس، وهي بعينها شرائع الإيمان، وعلى هذا يكون الإيمان والإسلام معناهما واحدا هو ما ذكره لجبريل في بيان حقيقة الإيمان، وتكون شرائعهما ما ذكره في الجواب عن الإسلام، ويدل لهذا أمران:

أولهما: أن النَّبيَّ ﷺ فسَّر الإيمان لقومٍ وفدوا عليه بما فسر به الإسلامَ لجبريل، وذلك قوله: «أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، فقال: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس» ومثل هذا قوله ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون شعبة: أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»

والثاني: أنَّ النبي ﷺ قال لعمر بعد بيانه: «هذا جبريل جاء يعلِّمكم أمورَ دينكم».

الوجه الثَّاني مِن أدلتهم: أن القرآن الكريم قد عطف أحدهما على الآخر والمعطوف غير المعطوف عليه، وذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] وقوله سبحانه: ﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٢٢]، فدلَّ ذلك على أنَّ الإيمانَ والإسلامَ مُتغايران.

ويجاب عن هذا: بأنَّا نُسلِّم تغايرهما في المفهوم منهما بحسب الأصل على ما ذكرنا في مطلع هذا البحث، وهذا التغاير هو الذي صحح عطف أحدهما على الآخر لكن ذلك لا يفيدكم؛ لأننا نقول بتغايرهما بحسب الأصل، نذهبُ إلى أنهما متَّحدان في المآل، وفيما تقصد الشريعة من كلٍّ منهما. =

التَّصديق، والإسلامُ هو: الخضوعُ والانقياد[1]، واختُلِف فيهما شرعًا، فذهبَ جمهور الأشاعرة إلى تغايرهما أيضًا؛ لأنَّ مفهومَ الإيمان ما عَلِمْتَه آنفًا، ومفهوم الإسلام: امتثالُ الأوامر[2] والنَّواهي ببناء العمل[3] على ذلك الإذعان، فهما

= **الوجه الثالث** من أدلتهم: أنَّ الله أثبت الإسلام لبعض النَّاس ونفى عنهم الإيمان، وذلك في قوله سبحانه: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤]، ولو كان الإيمان والإسلام يدلَّان على شيء واحد لكان نفي أحدهما نفيًا للآخر، وإثباتُ أحدهما إثباتًا للآخر.

ويجاب عن هذا: بأنا لا نُسلم أن الله تعالى أثبت لهؤلاء الأعراب الإسلام الذي نقول إنه متَّحدٌ مع الإيمان، لأنَّ الإسلام الذي ندَّعي أنه متحدٌ مع الإيمان؛ هو الإسلام المعتبر شرعًا في الدنيا والآخرة، وهو الإسلام ظاهرًا وباطنًا، وأما الإسلام الظاهر فلا نقول باتحاده مع الإيمان، ولا نقول إنه نافع مُنْجٍ مِن عذاب الآخرة، ألَا ترى أنَّ الزِّنديق قبل الاطِّلاع على حاله يحكم بإسلامه وبإيمانه، وبعد الاطلاع على حاله يُحكم عليه بنفي الإسلام والإيمان عنه، والذي أثبته الله تعالى لهؤلاء الأعراب هو الإسلام الظاهريُّ فقط، وهو يتنافى مع كلٍّ مِن الإيمان والإسلام المعتبر شرعًا، ولو قيل: لا تقولوا آمنَّا ولا أسلمنا إسلامًا نافعًا منجيًا مِن عذاب الآخرة ولكن قولوا أسلمنا إسلامًا ظاهريًّا غير نافع ولا مُنْجٍ؛ لما تناقض، والله ﷻ أعلى وأعلم. **محي**.

(١) **قوله: (متغايري المدلول... الخ) حاصل ما ذكره الشارح**: أن الإسلام لغة مغاير للإيمان لغة؛ لأن الإيمان في اللغة هو التصديق، والإسلام في اللغة هو الخضوع، كذا ادعى الشارح، فيستفاد منه أن التصديق غير الخضوع، وهو كلام مجمل، تفصيله: أن التصديق يطلق على حديث النفس ويطلق على إدراك وقوع النسبة وإن لم يكن معه إذعان، والخضوع الذي فُسر به الإسلام يحتمل أن يكون ظاهرا، أو باطنا، أو ما هو أعم، فإن أريد به الظاهري وبالتصديق الخضوع الباطني فهما متغايران قطعا، وكذا إن أريد من الخضوعِ الخضوعُ الباطني ومن التصديق إدراك النسبة فقط فهما متغايران أيضا، وإن أريد من التصديق الخضوع الباطني ومن الإسلام الخضوع الباطني فهما مترادفان. فالحق هذا التفصيل، فالمدلول اللغوي لم يتحقق؛ بل فسروهما بتفسير أطلقوا فيه. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (امتثال الأوامر)** أي: ظاهرا. **الشنواني**.

(٣) في نسخة: الأعمال.

مُختلفان ذاتًا[1] ومفهومًا وإنْ تَلازما شرعًا[2]، بحيث لا يُوجَد[3] مسلمٌ ليس بمؤمنٍ[4] ولا مؤمنٌ ليس بمسلمٍ[5] ـ أشارَ إلى اختيارِ هذا المذهب بقوله: **(وَالإِسْلَامَ اشْرَحَنَّ)** حقيقتَه **(بِالعَمَلْ)** الصَّالح، أعني: امتثالَ المأموراتِ واجتنابَ المنهيَّات، والمرادُ الإذعانُ[6] لتلك الأحكام وعدم رَدِّها، سواء

---

(١) **قوله: (فهما مختلفان ذاتا... الخ)** الذاتُ: الأفراد، ويلزم مِن اختلافها اختلافُ المفهوم لا العكس، إذ قد يتساوى مفهومان في الماصدق؛ كإنسان وقابل الكتابة، فالتفريع غير لازم، وذكر المفهوم بعد لا حاجة له فتدبر. **الأمير**.

(٢) **قوله: (ببناء العمل على ذلك الإذعان)** أي: الإذعان الذي هو مفهوم الإيمان المتقدم، **والحاصل**: أن الإيمان شرعا: إذعان القلب... الخ، والإسلام: امتثال الأوامر واجتناب النواهي ظاهرا مَبنِيًّا على ذلك الإذعان، فقول الشارح: (ببناء العمل) الذي هو الامتثال، وكأنه يقول مفهوم الإسلام: الامتثال الظاهر المبني على الإذعان الباطن، وجاء التلازم حينئذ بحسب الشرع، وأما الامتثال الظاهر الذي ليس مبنيا على الإذعان الباطن.. فبينه وبين الإيمان الانفكاك الكلي، فقول الشارح: (ببناء العمل) أي: بحسب الواقع لا بحسب الظاهر لنا فقط، كما دل عليه كلام السعد في «شرح المقاصد» ويحتمل أن يريد بالعمل متعلق الأوامر، وكأنه يقول: امتثال الأوامر بالعمل بحيث يكون العمل مبنيا على ذلك الإذعان على تقدير وجوده؛ لأنه لا يشترط. وهو الذي يدل عليه عبارة المصنف في الكبير. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (بحيث لا يوجد)** أي: بحيث لا يوجد شرعا مسلمٌ ليس بمؤمن، **فإن قلت**: قد يوجد امتثال الأوامر والنواهي أي: الانقياد الظاهر، ولا يوجد الإيمان الذي هو التصديق، بأن توجد منه الأعمال ولا تصديق عنده؛ فيلزم أن يكون مسلما غير مؤمن، **فالجوابُ**: أن هذا مؤمنٌ ظاهرا كما أنه مسلم ظاهرا؛ ولهذا أجري عليه أحكام الإيمان الدنيوية. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (لا يوجد مسلم ليس بمؤمن)** فالمسلم والمؤمن متحدان ماصدقًا بخلاف الإسلام والإيمان فإن جزئيات الامتثال الباطني غير جزئيات الامتثال الظاهري وإن تلازما في الوجود شرعا وأما جزئيات الأشخاص الممتثلين فواحدة ثم الكلام في الإسلام المعتبر. **الأمير**.

(٥) **قوله: (ولا مؤمن ليس بمسلم)** ولا يَرِدُ مَن صدَّق بقلبه واخترمته المنية مثلا؛ لأنه عند الله مؤمن ومسلم، وعندنا لا مؤمن ولا مسلم، **فالتلازم** بعد اتحاد الجهة المعتبرة، فتدبر. **الأمير**.

(٦) **قوله: (والمراد: الإذعان)** لعل المراد إظهار الإذعان؛ حتى يتأتى أن يكون مغايرا للإيمان=

عملها أمْ لم يعملها.

وذهبَ جمهور الماتريديَّة والمحقِّقون مِن الأشاعرة إلى اتِّحاد مفهوميْهما، بمعنى وَحْدة ما يُراد منهما في الشَّرع، وتساويهما بحسَبِ الوجود، على معنى أنَّ كلَّ مَن اتَّصف بأحدهما فهو متَّصف بالآخر شرعًا، وعلى هذا، فالخلاف لفظيٌّ باعتبار المآل(١).

[أمثلةٌ على العمَل الصَّالِح الذي هو الإسلام]

(**مِثَالُ هَذَا**)(٢) يعني العمل الذي فُسِّرَ به الإسلام: النُّطقُ بالشَّهادتين

= في المفهوم، وإلا فالإذعان تصديق؛ فيلزم أن الإيمان هو الإسلام، والفرض خلافه، والحق أن الإسلام هو الإذعان الظاهري، لأن الإذعان الباطني هو الإيمان، والإذعان الظاهري يحصل بالنطق بالشهادتين، وبأن يُسأل عن الصلاة مثلا، فيقول: واجبة. **الشنواني**.

(١) **قوله: (باعتبار المآل)** أي: وأما باعتبار ظاهر العبارة؛ فالخلاف معنوي حقيقي، وهو المناسب لتعبير الشارح بالاختيار في الدخول، والتزمه بعض قائلا: معناهما الإذعان الباطني، بدليل: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢] ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الزمر: ٢٢] وادعاء الحذف، أي: لقبول الإسلام؛ خلافُ الأصل، وعلى هذا فالنطق دليل عليهما والأعمال كمال لهما.

تتمة: جمع السعد بين قول الأشاعرة والماتريدية بالترادف وعدمه: بأنهما خلاف في حال، **فإن مفهوم الإسلام إن فسر بالانقياد الظاهري** بمعنى امتثال الأوامر والنواهي والعمل بمقتضى تلك الأحكام، من غير ملاحظة الإذعان والتسليم القلبي؛ كان مُخالفا لمفهوم الإيمان. **وإن فسر بالاستسلام والانقياد الباطني**، بمعنى قبول تلك الأحكام والإذعان لها، وترك الإباء والاستكبار عنها.. كان متحدا به. وهذا وجهٌ لصيرورة الخلاف لفظيا غير ما ذكره الشارح. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (مثال هذا)** هذا من باب تنزيل الجزئيات على الكليات، ولذا عبّر بالمثال الذي هو جزئي يُذكر لإيضاح القاعدة، ولا يُشترط صحته بخلاف الشاهد. **الشنواني**.

المُتقدِّم بيانه، و(**الحَجُّ**)[1] المفروض في الخامسة، وقيل: في غيرها إلى التَّاسعة، وهو لُغةً: القَصد لِمُعظَّم، وشرعًا: **عبادة يلزمها وقوفٌ بعَرفَةَ ليلةَ عاشر ذي الحجَّة**، (**وَالصَّلَاةُ**) المفروضة قبل الهجرة بسنة، وهي لغةً: الدُّعاء، وأما شرعًا: **فهي أقوال وأفعالٌ مُفتتحةٌ بالتَّكبير مُختتمة بالتَّسليم**، (**كَذَا الصِّيَامُ**) المفروضُ في ثانية الهجرة، وهو لغةً: الإمساك، وشرعًا: **عبادة عدميَّة**[2]، **وقتها طلوع الفجر حتَّى الغروب**، (**فَادْرِ**) أي: اعْلَم (**وَالزَّكَاة**) المفروضة في ثانية الهجرة، وقيل: في غيرها، وهي لغة: النُّموُّ والتَّطهير، وأمَّا شرعًا: **فهي إخراج جُزءٍ مِن المال، شرطُ وجوبه لمستحقِّه بلوغ المال نصابًا، وبلوغ غروب**[3] **عيد الفطر أو فجره**[4] **لواجدٍ له، فَضَلَ عن قوته وقوت عياله**[5]، لم يتوجَّه وجوبه على غيره، **والمرادُ**: إذعانُ المَذْكورات وتسليمُها، وعدمُ مقابلتِها بالرَّدِّ والاستكبار.

---

(١) **قوله: (الحج)** قدّمه للنظم؛ وإن كانت الصلاة أفضل، خلافا للقاضي، حيث قال إن الحج أفضل؛ لاشتماله على المال والبدن، ولأنا دعينا إليه ونحن في أصلاب آبائنا. ولا ينافي أفضلية الصلاة ما قالوه في الفروع من تقديم الوقوف على الصلاة حيث خاف فوته؛ لمزيد مشقة الحج وعدم إمكانه كل وقت، ودين الله يسرٌ. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (عدمية)** نسبة للعدم بمعنى الترك والكف، لا العدم المحض لأنه لا تكليف إلا بفعل. **الأمير**.

(٣) في نسخة: (وغروب الشمس ليلة عيد الفطر)

(٤) **قوله: (بلوغ غروب عيد الفطر)** أي: إدراك آخر جزءٍ من رمضان وأول جزء من ليلة شوال كما قال إمامنا الشافعي وأحمد وابن قاسم من المالكية. وقوله: (أو فجره) أي: بلوغ طلوع فجره كما قال أبو حنيفة وبعض المالكية. **الشنواني**.

(٥) في المطبوع زيادة: (وقوت عياله يومَه وليلته) فقوله: يومه وليلته؛ غير موجودة في جميع النُّسخ الستة.

[قبول الإيمان الزيادة والنقصان وبيان الخلاف فيه]

٢١ - وُرجِّحَتْ زِيَادَةُ الإِيمَانِ	بِمَا تَزِيدُ طَاعَةُ الإِنْسَانِ
٢٢ - ونَقْصُهُ بِنَقْصِهَا وَقِيْلَ لا	وَقِيلَ لا خُلْفَ كذَا قَدْ نُقِلا

ولمَّا ذَكَرَ أنَّ للأعمال الصَّالحةِ مَدْخليَّةً في الإيمان بالكَماليَّة عندنا[١]؛ ذكرَ هنا أنَّه يتفرَّع على تلك المدخليَّة القولُ بزيادة الإيمان ونقصه، فقال: (وَرُجِّحَتْ زِيَادَةُ الإِيمَانِ)[٢] أي: ورَجَّحَ جماعةٌ مِن العلماء القولَ بقبول

(١) قوله: (بالكمالية عندنا) أهل السنة، خلافا للمعتزلة والحشوية؛ فإنَّ للأعمال الصالحة عندهم مدخليةً في أصل الإيمان بحيثُ إذا عُدمت يخرجُ عن الإيمان. الشنواني.

(٢) اعلم أولًا أنَّ الكلام في زيادة الإيمان ونقصه في موضعين:

الموضع الأوَّل: في بيان مذاهب العلماء في هذه المسألة وبيان الراجح من مذاهبهم فيها ودليله.

والموضع الثاني: في بيان هل هذا الاختلاف حقيقيٌّ يرِدُ على شيءٍ واحدٍ، أم أنه خلاف لفظيٌّ، ومَوْرِد كل واحد من المذهبين غير مَوْرِدِ الآخر؟ ونريد أنْ نبين لك الموضعين بيانًا شافيًا فنقول:

أمّا عن الموضع الأول فقد اختلف العلماء في زيادة الإيمان ونقصه وعدمهما، ولهم في ذلك مذهبان:

الأول: مذهب الأشاعرة والمعتزلة وأهل الحديث وهو المَحكيُّ عن الإمام الشافعيِّ رضي الله تعالى عنه وحاصله: أنَّ الإيمان يزيد وينقص.

والثاني: مذهب أبي حنيفة ﷺ وأصحابِه وكثيرٍ مِن العلماء، وهو اختيار إمام الحرمين الجويني مِن كبار الشافعية، وحاصله: أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص.

ونحن نختار في هذا الموضع، المذهبَ الأوَّلَ الذي هو مذهب الأشاعرة والشَّافعيِّ وأهلِ الحديثِ وكثير من المعتزلة، والذي يذهبُ إلى أنَّ الإيمانَ يزيد وينقص، سواء أكان الإيمان هو التصديق وحده، كما هو مذهب الأشاعرة الذي اخترناه فيما سبق، أم كان الإيمان هو الطاعات وحدها كما هو مذهب جماعةٍ من المعتزلةِ، أم كان الإيمانُ هو مجموع التصديق=

= والإقرارِ باللسانِ والأعمال، كما هو مذهب المحدِّثين، نقول: إنَّنا نختارُ القولَ بزيادة الإيمان ونقصانه على أيِّ معنى من المعاني حملنَا الإيمانَ، فأمَّا إذا حملنَا الإيمان: على أنه الطاعات وحدها أو على أنه: الطاعات مع التصديق والإقرار؛ فالقول بزيادته ونقصانه لا يحتاج إلى استدلالٍ لأنَّ المشاهدة والأخبار المتواترة يدلَّان دلالة قاطعة على أن بعضِ المكلفين أكثرُ طاعةً مِن غيرهم، فيكون إيمانُ مَن كثرتْ طاعته زائدًا على إيمان مَن قلَّت طاعته، بل الشَّخص الواحد تكثر طاعته أحيانًا وتقِلُّ طاعته أحيانًا أخرى، فهو في الحين الذي تكثر فيه طاعته أزيَدُ إيمانًا عنه في الحين الذي تقلُّ طاعته فيه، وأمَّا إذا فسَّرنَا الإيمان بالتصديق وحده، فنحن في حاجة إلى الاستدلال على أنّه مع هذا يزيد وينقص، ونقول: الدليل على أن الإيمان يزيد وينقص مُستَمدٌّ مِن العقل ونصوصِ الكتابِ الكريم ونصوصِ السنَّةِ النبويةِ:

أما العقل: فلأنَّا لو لم نقل بزيادة الإيمان ونقصانه لكان إيمانُ آحاد النَّاس من هذه الأمّة بل لكان إيمان المنهمك في الفسوق والمعصية مساويًا لإيمان الأنبياء والملائكة والصِّدِّيقين، وهذا ممَّا لا ينبغي أن يذهب إليه أحدٌ، ولما كان المصير إلى افتراق إيمان من ذكرنا من الأنبياء والملائكة وإيمان المنهمك في مَلَذَّاته وشهواته أمرًا لا مندوحَةَ عنْهُ؛ لزمنا القول بأنَّ الإيمان يزيد وينقص.

وأمَّا نصوص الكتاب الكريم فكثيرةٌ نذكر منها قولَه تعالى: ﴿قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢]، وقوله جل ذكره: ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [الفتح: ٤] وقوله سبحانه: ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾ [المدثر: ٣١]، وقوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [التوبة: ١٢٤]، وقوله: ﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٢٢]، نصَّت هذه الآيات على أنَّ المؤمنين يزدادون إيمانًا ولا حجة وراء صريح النَّص.

وأمّا الأحاديث النبوية: فمنها ما روي عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال: قلنا: «يا رسول الله الإيمان هل يزيد وينقص؟ قال: نعم يزيدُ حتى يُدخلَ صاحبه الجنة، وينقص حتى يُدخل صاحبه النارَ» ومنها ما روي عن عمر رضي الله تعالى عنه: «لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان هذه الأمة لرجح إيمان أبي بكر» ومنها ما روى البخاري عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: «يدخل أهل الجنةِ الجنةَ وأهل النارِ النارَ، ثم يقول الله تعالى: أخرجوا مَن كان في قلبه مثقال حبَّة مِن خردل من إيمان» الحديث بطوله، وروي من حديث أنس قوله ﷺ:=

. . . .

= «يخرج مِن النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة من إيمان، ويخرج مِن النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن برة من إيمان، ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن ذرة من إيمان» وهذا الحديث يكاد يكون صريح الدلالة على زيادة الإيمان، وإلَّا لما كرَّرَ الطوائف التي تخرج مِن النار، ألا ترى أنه ﷺ قد جعل في قلب بعض الناس وزن الذرة، وجعل في قلب بعضٍ آخرَ وزن برة من إيمان، ووزن الشعيرة أزيد في بعض البلدان من وزن البرة، فدل ذلك على تفاوت الناس في إيمانهم الذي في قلوبهم وهو التصديق على ما سبق بيانه.

قال أصحاب المذهب الثاني: الإيمان اسم للتصديق البالغ حدَّ الجزم والإذعان والقبول والرضا، وهذا لا يتصور فيه الزيادة والنقصان؛ لأنه إن نقصَ عن أنْ يبلغ هذا الحد لم يكن إيمانًا، وإن بلغه لم تتصور الزيادة عليه، وأما زيادة إيمان الأنبياء والملائكة عن إيمان آحاد الناس فليست الزِّيادة في حقيقة الإيمان، ولكن المراد بها الزيادة بحسب الدَّوام والثَّبات عليه وكثرة الأزمان والسَّاعات ونحو ذلك، فإن النَّبي ﷺ يَفْضُل مَن عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله إياه مِن مخامَرة الشُّكوك، ونحن نعلم أن التصديق عرَض مِن الأعراض، والأعراض مِن شأنها ألا تبقى، فيكون إيمان النبي ﷺ مُتواليًا لا انقطاع له، ويكون ثبوت الإيمان لغيره على الفترات، وبهذا يثبت للنبي ﷺ أعداد مِن الإيمان لا يثبت لغيره إلَّا بعضُها، فيكون إيمانه ﷺ أكثرَ وأزيدَ، ولعل هذا بعض السِّرِّ في وصف نومه ﷺ بأن عينه تنام وقلبه يقظ متنبِّه، ونحن لا ننكر الزِّيادة بهذا المعنى، وأمَّا زيادة إيمان أبي بكر والصَّحابة فيُحمل على أحد معنيين:

أوَّلهما: أنَّ المراد الزيادة بحسب زيادة ما يؤمنون به، فإنهم رضوان الله تعالى عليهم كانوا أولَ الأمر قد آمنوا إيمانًا جمليًّا، وكان الله تعالى يفرض عليهم الفرض بعد الفرض، وكانوا يؤمنون بكلِّ فرضٍ خاصٍّ، فكلَّما آمنوا بفرض زاد مُتعلَّق إيمانهم.

الثَّاني: أن المراد بالزيادة زيادةُ ثمرة الإيمان وإشراق نوره في القلب حتى يصبح المؤمنُ بعد أنْ كان إيمانه نظريًّا راجعًا إلى قوة الدليل كأنه مشاهدٌ مُعاينٌ، ألا ترى أنَّ إبراهيم خليل الله تعالى وَهُوَ مَنْ هُوَ كيف قال لربه: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ فأجابه الحقُّ: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾، فقال: ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾، فإنه ﷺ أراد أن يضم إلى علمه الثابت الذي لا شك فيه=

....

= ولا تردد علمًا جديدًا، لأن تظاهر الأدلة أسكن للقلوب، وهذا بعض أسرار قوله ﷺ: «إن أعرفكم بالله لأنا».

ونحن نقول: إن هذه الوجوه التي ذكروها جيدة في التأويل، ولكنها تحتاج إلى إثبات أنَّ التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت، ولعل الوجه الأخير في كلامهم على ما شرحناه به لو دققنا النظر فيه لرأيناه دالًّا على تفاوت التصديق في نفسه.

وأمَّا عن الموضوع الثاني: وهو بيان أنَّ الخلاف السابق لفظيٌّ أو حقيقيٌّ فنقول: ذكر عن الإمام الرازي وهو الإمام فخر الدين محمد بن عمر ين الحسين البكري الطبرستاني الأصل، الرازيُّ المولِدِ، المعروف بابن الخطيب: أنّه لا خلاف حقيقيًّا بين العلماء، وذلك لأن القائلين بزيادة الإيمان ونقصانه هم القائلون بأنَّ الإيمان عبارة عن تصديق الجنان وإقرار اللسان وعمل الأركان، فتكون زيادته ونقصه باعتبار أحد أجزائه وهو العمل، فإذا كثرت الطاعات زاد الإيمان، وإذا نقصت الطاعات نقص الإيمان، والقائلين بأنّه لا يزيد ولا ينقص، هم الذين ذهبوا إلى أن الإيمان هو التصديق وحده، وهو لا يزيد ولا ينقص، ولو أنَّ الفريق الأوّل فسَّر الإيمان بما فسَّره به الفريق الثَّاني، لقال بمثل مقالته، ولو أن الفريق الثاني فسر الإيمان بما فسره به الفريق الأول لقال بمثل مقالته، وبمثل ما قال الرازيُّ قال إمام الحرمين، اسمع قول الإمام الرازي: «إن هذا الخلاف فرع تفسير الإيمان، فإن قلنا هو التصديق، فلا يتفاوت وإن قلنا هو الأعمال فمتفاوت» ثمّ اسمع قول إمام الحرمين: «إذا حمَلْنا الإيمان على التصديق، فلا يفضل تصديقٌ تصديقًا كما لا يفضل علمٌ علمًا، ومَن حمله على الطاعة سرًّا وعلَنًا فلا يبعد إطلاق القول بأنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية» اهـ

وهذا كلامٌ عجيبٌ من هذين الفاضلين، فإن القائلين بأن الإيمان هو التصديق وحده معروفون وهم الأشاعرة والحنفية كما قدمنا، والقائلين بأن الإيمان هو الطاعة وحدها والطاعة مع التصديق والإقرار باللسان معروفون أيضًا وهم المعتزلة والخوارجُ والمحدِّثون كما بينا.

والخلاف في زيادة الإيمان ونُقصانه دائرٌ بين هذه الطوائف كلِّها:

فالأشاعرة: وهم مِن القائلين إنَّ الإيمان هو التصديق وحده.

والمعتزلة والمحدِّثون: وهم مِن القائلين بأن الإيمان هو الطاعة وحدها أو مع التصديق والإقرار، كل هؤلاء يذهبون إلى أن الإيمان يزيد وينقص. =

الإيمانِ الزِّيادةَ ووقوعَها فيه (**بِمَا تَزِيدُ طَاعَةُ**) أي: بسببِ زيادة طاعة (**الإِنْسَانِ**) وهي: فعلُ المأمور به واجتناب المنهيِّ عنه (**وَنَقْصُهُ**) أي: الإيمان مِن حيث هو، لا بقيد محلٍّ مخصوصٍ؛ فلا يرِدُ الأنبياء والملائكة؛ إذ لا يجوز على إيمانهم أن يَنقُص.

(**بِنَقْصِهَا**) يعني الطَّاعة إجماعًا، هذا مذهب جمهور الأشاعرة[1]، قال البخاريُّ: لقيت أكثرَ مِن ألف رجلٍ مِن العلماء بالأمصار فما رأيتُ أحدًا مِنهم يختلفُ في أنَّ الإيمان قولٌ وعملٌ، ويزيد وينقص[2]. اهـ. ....

= **والحنفية**: وهم مِن القائلين إن الإيمان هو التصديق وحده، يذهبون إلى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص.

وعلى هذا يكون التحقيق الحقيق بأن نأخذ به أن نعتبر الخلاف في بعض نواحيه لفظيًّا، وهو الخلاف بين الحنفية القائلين: بعدم زيادة الإيمان ونقصه، وبأنَّ الإيمان هو التصديق فقط، وبين المحدثين القائلين: بأن الإيمان يزيد وينقص وبأنّه عبارة عن التصديق والإقرار والعمل، والمعتزلة القائلين بأنَّ الإيمان هو الطاعات وهو يزيد وينقص وهذا واضح جدًّا، فإنّا لا ننكر أن طاعة بعض النّاس أزيد من طاعات بعضٍ، ومتى كانت الطاعة من حقيقة الإيمان لزم البتّة أن نصير إلى أنه يزيد وينقص.

وأمّا الخلاف بين الأشاعرة والحنفية في زيادة الإيمان ونقصانه فلا يمكن أن يكون لفظيًّا؛ لأنّهم جميعًا يذهبون إلى أنَّ حقيقة الإيمان هي التصديق وحده، والطاعات من كمال الإيمان لا من أصله عندهم جميعًا أيضًا، هذا بالرجوع إلى أصل مذاهب الفريقين في الإيمان، وبالرجوع إلى أدلّة الفريقين وتقريرها على الوجه الذي أوضحناه لك قريبًا، يَبِينُ أنَّ مَدار الاستدلال عند الفريقين: هو إثبات أنَّ التّصديق الذي محلُّه القلب يقبل الزِّيادة والنُّقصان أو لا يقبلهما، ومِن هذا كلِّه تتضح لك حقيقة هذه المسألة على الوجه الجدير بالقبول والله ﷻ وليُّ التَّوفيق. محي.

(١) **قوله: (مذهب جمهور الأشاعرة)** راجع لقوله: (ورجحت زيادة الإيمان) وحُكي هذا القول عن الإمام الشافعي ﷺ، وهو أشهر الروايتين عن مالك. **الشنواني والأمير**.

(٢) أوردها الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ج١/ص٤٧. وكذا الزبيدي في «إتحاف السادة=

محتجِّين[1] على ذلك بالعقل والنَّقل:

[أدلة الجمهور على قبول الإيمان الزيادة والنقص]

أمَّا العقل: فلأنَّه لو لمْ تتفاوتْ حقيقةُ الإيمان لكانَ إيمانُ آحادِ الأمَّة ـ بل المُنْهمكين في الفسق والمعاصي ـ مُساويًا لإيمان الأنبياء والملائكة عليهم الصَّلاة والسَّلام، واللَّازم باطلٌ فكذا الملزوم[2].

وأمَّا النَّقل: فلكثرة النُّصوص الواردة في هذا المعنى، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢] وقوله ﷺ لابن عمر رضي الله عنهما ـ حين سأله: الإيمان يزيد وينقص؟ قال: «نعم، يزيد حتَّى يُدخل صاحبَه الجنَّة، وينقُص حتَّى يُدخل صاحبَه النَّار»[3] وقوله ﷺ: «لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان هذه الأمَّة لرجحَ به»[4] وكلُّ ما يقبل الزِّيادة يقبل النَّقص، فيتمُّ الدَّليل.

= المتقين» ج٢/٢٥٥. وأسندها الحافظ اللالكائي لكن بلفظ: (أن الدين قول وعمل) في كتابه «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» ج١/ص١٩٣.

(١) **قوله: (محتجين)** أي: جمهور الأشاعرة، كما يدل عليه كلام السعد في «شرح المقاصد» خلافا لما يتبادر من العبارة في رجوعه لألف رجل. **الشنواني.**

(٢) اللازم هنا هو: كون إيمان آحاد الأمة مساويا لإيمان الأنبياء والملائكة. والملزوم: عدم تفاوت الإيمان.

(٣) «الكشف والبيان عن تفسير القرآن» للثعلبي: (٢١١/٣). وجاء في تخريج أحاديث الإحياء: وروى أبو إسحاق الثعلبي في تفسيره، من رواية علي بن عبد العزيز، عن حبيب بن عيسى بن فروخ، عن إسماعيل بن عبد الرحمن، عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر قلنا: يا رسول الله إن الإيمان يزيد وينقص؟ قال: «نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار».

(٤) أخرجه البيهقي موقوفًا على عمر بن الخطاب رضي الله عنه في شعب الإيمان: (١٤٣/١، رقم: ٣٥)،=

[حجةُ القائلينَ بعدمِ قبولِ الإيمانِ الزيادةَ والنقصَ]

(وَقِيلَ) أي: وقال جماعةٌ مِن العلماء أعظمُهم الإمامُ أبو حنيفةَ وأصحابُه وكثيرٌ مِن المتكلِّمين[1]: الإيمان (لَا) يزيدُ ولا ينقصُ؛ لأنَّه اسمٌ للتَّصديق البالغ حدَّ الجزم والإذعان، وهذا لا يُتصوَّر فيه ما ذُكر[2]؛ فالمصدِّقُ إذَا ضَمَّ إلى تَصديقِهِ طَاعةً أو ارتكبَ معهُ مَعصيةً فتصدِيقُه بحالِه لم يتغيَّر أصلًا، وإنَّما يتفاوتُ إذا كانَ اسمًا للطَّاعات[3] المُتفاوتة قِلَّة وكَثرةً.

وأجابوا عمَّا تمسَّك به الأوَّلون[4]: بأنَّ المُرادَ: الزِّيادةُ بحسب زيادةِ ما يُؤمَنَ به، والصَّحابةُ رضي الله عنهم كانوا آمنوا في الجملة، وكانت الشَّريعة لم تتمَّ، وكانت الأحكام تَنزِلُ شيئًا فشيئًا، فكانوا يؤمنونَ بكلِّ ما يتجدَّد منها[5].

= والحكيم الترمذي كذلك موقوفا على عمر رضي الله عنه في نوادر الأصول في أحاديث الرسول: (١/٢٨٠).

(١) **قوله: (وكثير من المتكلمين)** ومنهم إمام الحرمين الجويني. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (وهذا لا يتصور فيه ما ذكر)** أي: لكونه عبارة عن غاية الجزم والإذعان، وهي لا مراتب لها، وفيه: أنَّ اليقينَ الذي هو أخصُ مِن الإيمان متفاوتٌ، بين علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين، فتفاوت الإيمان أولى. **الأمير**.

(٣) **قوله: (إذا كان اسما للطاعات)** أي: لما يعُمُّ الطاعات، أو المراد إذا كان اسما للطاعات مجازا نظيرَ قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي: صلاتكم لبيت المقدس، لأنها لما حولت القبلة لمكة قالوا: ذهبتْ صلاتنا الأولى هباء. وهذا جواب عام عن النصوص السابقة. **الشنواني والأمير**.

(٤) **قوله: (عما تمسك به الأولون)** عام أريد به الخصوص؛ لأنه قاصر على الآية. **الأمير**.

(٥) **قوله: (في الجملة)** يعني ببعض الأحكام، وهو ما نزل بالفعل، فمحصله أنها زيادة في الكم بمعنى حدوث تصديقات جزئية بتجدد الأحكام، وكلامنا في الكيف أعني القوة والضعف. **الأمير**.

ويحتملُ أنْ يكونَ المصنِّفُ رحمه الله تعالى أرادَ أنَّ الإيمانَ يزيدُ ولا ينقصُ ؛ كما ذهبَ إليه الخطَّابي[1] حيثُ قال: الإيمانُ[2] قولٌ: وهو لا يزيد[3] ولا ينقص ، وعملٌ: وهو يزيد وينقص ، واعتقادٌ: وهو يزيد ولا ينقص ، فإذا نقصَ ذهب.

[القائلونَ بلفظيةِ الخلافِ في قَبولِ الإيمان الزِّيادةَ والنَّقصَ]

(وَقِيلَ)[4] أي: وقال جماعةٌ منهم ....

---

(١) هو أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البُسْتي الخطابي الشافعي ، الإمام ، كان أحد أوعية العلم في زمانه ، حافظا ، فقيها ، مُبرزا على أقرانه ، صاحب التصانيف النافعة الجامعة ، منها «معالم السنن» وهو أول شرح على سنن أبي داود بعد اختصاره ، وله شرح على صحيح البخاري بعد أن اختصره اسمه: «أعلام الحديث» وله «غريب الحديث» و«إصلاح غلط المحدّثين» وغيرها. روى عن جماعة مِن الأكابر ، وروى عنه الحاكم وكان من أقرانه ، وأبو حامد الإسفراييني وطائفة سواهما ، ولد سنة بضع عشرة وثلاثمائة ، **وتوفي سنة: (٣٨٨ هـ)** رحمه الله تعالى وأعلى مقامه.

(٢) **قوله: (الإيمان قول... الخ)** أي: الإيمان الكامل عبارةٌ عن مجموع ثلاثة أمور ، أولها: قول ، وهو لا يزيد ولا ينقص... الخ وحينئذٍ فقول الشارح: (أراد أن الإيمان يزيد...) أي: الإيمان الأصلي الذي هو التصديق الذي هو جزء من الإيمان الكامل. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (الإيمان قول ، وهو لا يزيد)** أي: ذو قول على ما سبق تحقيقه في الخلاف ، والمراد: أنَّ القولَ لا يزيد من حيث إنه قولُ الدخولِ في الإيمان ، وإلا فبعد الدخول في الإيمان فتكراره زيادةُ عمل ، فتدبر. **الأمير**.

(٤) يجوز في هذه «الواو» أن تكون للاستئناف ، ويجوز أيضًا أن تكون للعطف لكن المعطوف عليه ـ على هذا ـ محذوف يُفهم من السِّياق ، وتقدير الكلام حينئذٍ: قد اشتهر بين العلماء أن الخلاف بين القائلين بقبول الإيمان للزيادة والنقصان والقائلين بعدم قبوله ذلك خلاف حقيقي ، وقال قوم: ليس الخلاف بين الفريقين في هذه المسألة حقيقيًّا ، وإنما هو خلافٌ لفظيٌّ ، وقد عرفت حقيقة هذا الموضوع فيما قدمناه لك مِن البحث المستفيض. **محي**.

الفخر الرَّازي[1]: إنَّه (لَا خُلْفَ) أي: ليس الخُلْفُ بين الفريقين حقيقيًّا، وإنَّما هو لفظيٌّ[2]؛ لأنَّ ما يدلُّ على أنَّ الإيمان لا يتفاوتُ مصروفٌ إلى أصله، أعني: التَّصديق، وما يدلُّ على أنَّه يتفاوت مصروفٌ إلى ما به كمالُه، وهو الأعمال؛ فالخلاف في هذه المسألة فرعُ تفسير الإيمان، فإنْ قلنا: «هو التَّصديق فقط» فلا تفاوتَ، وإن قلنا: «هو الأعمال مع التَّصديق» فمتفاوتٌ.

---

(١) هو الإمام المتكلم الأصولي المفسر محمد بن عمر بن الحسن التيمي البكري الشافعي الأشعري، المعروف بفخر الدين الرازيِّ، أبو عبد الله، **ولد سنة (٥٤٤هـ)** أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل، وهو قُرشي النَّسب، يرجع نسبه إلى أبي بكر الصديق ﷺ، أصله من طَبَرِسْتان، ومولده في الرَّي وإليها نسبته، ويقال له: «ابن خطيب الرّيّ» رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان.

نسبه في علوم الأصلين: اشتغل في الأصول على والده عمر ضياء الدين، وهو على أبي القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري، وهو على إمام الحرمين، وهو على أبي إسحاق الإسفراييني، وهو على أبي الحسن الباهلي، وهو على شيخ المذهب وإمام المتكلمين أبي الحسن الأشعري.

مِن مؤلفاته المهمة: أقبلَ الناس على كُتبه في حياته يتدارسونها، ومنها: «مفاتيح الغيب» في التفسير، و«نهاية العقول في دراية الأصول» في علم الكلام، وله: «المحصول في علم الأصول» في أصول الفقه، وله أيضا: «تأسيس التقديس» في الرد على المجسمة والكرامية. وكان يحسن الفارسية، وكان فارس علم الكلام، مناظرا لأهل البدعة من المجسمة والفلاسفة وغيرهم، وكانوا يخشون مناظرته، ورجع بسببه خلق كثيرٌ من الكرامية وغيرهم من أهل البدعة إلى مذهب أهل السنة، وإذا أُطلق لقب «الإمام» عند المتأخرين في كتب العقيدة والكلام وأصول الفقه فهو المراد لا سواه، **توفي في هَراة، سنة (٦٠٦هـ)** رحمه الله تعالى وأعلى مقامه في عليين.

(٢) لو كان كل القائلين بقبول الإيمان الزِّيادةَ يفسِّرونه بما يشمل العمل، وكلّ القائلين بعدم قبوله الزيادة يفسرونه بالتصديق وحده لكان الخلاف لفظيًّا، لكنك قد علمتَ أنَّ مِن القائلين بقبوله الزيادة مَن يفسِّره بالتصديق وحده، وهم الأشاعرة فلا يمكن أن يكون الخلاف لفظيًّا. محي.

وأشار بقوله: (**كَذَا قَدْ نُقِلَا**) إلى التَّبَرِّي مِن عُهدةِ صحَّة هذا القيل ؛ **لأنَّ الأصحَّ**: أنَّ التَّصديق القلبيَّ يزيدُ وينقص بكثرةِ النَّظرِ ، ووضوحِ الأدلَّة وعدم ذلك ، ولهذا كان إيمان الصِّدِّيقين أقوى مِن إيمان غيرهم بحيث لا تَعتَريه الشُّبه ، ويؤيِّده أنَّ كلَّ أحدٍ يَعلُم أنَّ ما في قلبِه يتفاضَلُ حتَّى يكونَ في بعضِ الأحيان أعظمَ يقيناً وإخلاصاً منه في بعضِها ، فكذلكَ التَّصديقُ والمعرفة[1] بحسب ظهورِ البراهين وكثرتِها ، على أنَّ هذا القيلَ خلافُ المعروفِ بين القوم أنَّ الخلافَ حقيقيٌّ.

[انقِسامُ مباحثِ فنِّ التَّوحِيد إلى ثلاثةِ أقسَام]

وقد انقسمتْ مباحثُ هذا الفنِّ ثلاثةَ أقسامٍ:

إلهيَّات: وهي المسائل التي يُبحث فيها عن الإله[2].

ونبوَّات: وهي المسائل المبحوثُ فيها عن النُّبوَّة وأحوالها.

وسمعيَّات: وهي المسائل التي لا تُتلقَّى أحكامُها إلَّا مِن السَّمع ، ولا

---

(١) **قوله: (فكذلك التصديق)** أي: الذي هو مسمى الإيمان ، يتزايد مثل تزايد ما في القلب الذي هو اليقين ، فإن قلت: وهل هناك فرق بين التصديق واليقين؟ قلت: فرَّق بينهما السعد في «شرح المقاصد» ؛ فجعل اليقين من باب العلوم والمعارف ، ولا ريب أنها غير التصديق ، إذ هو الإذعان. وقوله: (والمعرفة) لا حاجة له ، بل الأولى إسقاطه ؛ لأن المعرفة عبارة عما في القلب الذي هو القين. **الشنواني والأمير**.

(٢) **قوله: (عن الإله)** أي: من حيث صفاته ، وإلا فالمحققون قد أجمعوا على عدم وقوع معرفة الكنه ، واختلفوا في الجواز ؛ والأليق الاستحالة ، كما في «شرح الكبرى» عن الإمام الغزالي ، فإن الحادث يَقصُر بالطبع عن عظيم هذا المقام ، سبحان مَن لا يعلم قدره غيره ، ولا يلزم مِن الرؤية علم الكُنْه ؛ فإنها بلا كيف ، والعجز عن ذات الله إدراكٌ ، أي: علم بما هو المطلوب شرعا من الوقف وعمل به والبحث فيها إشراك أي: مؤد للكفر. **الأمير**.

تؤخذ إلَّا مِن الوحي.

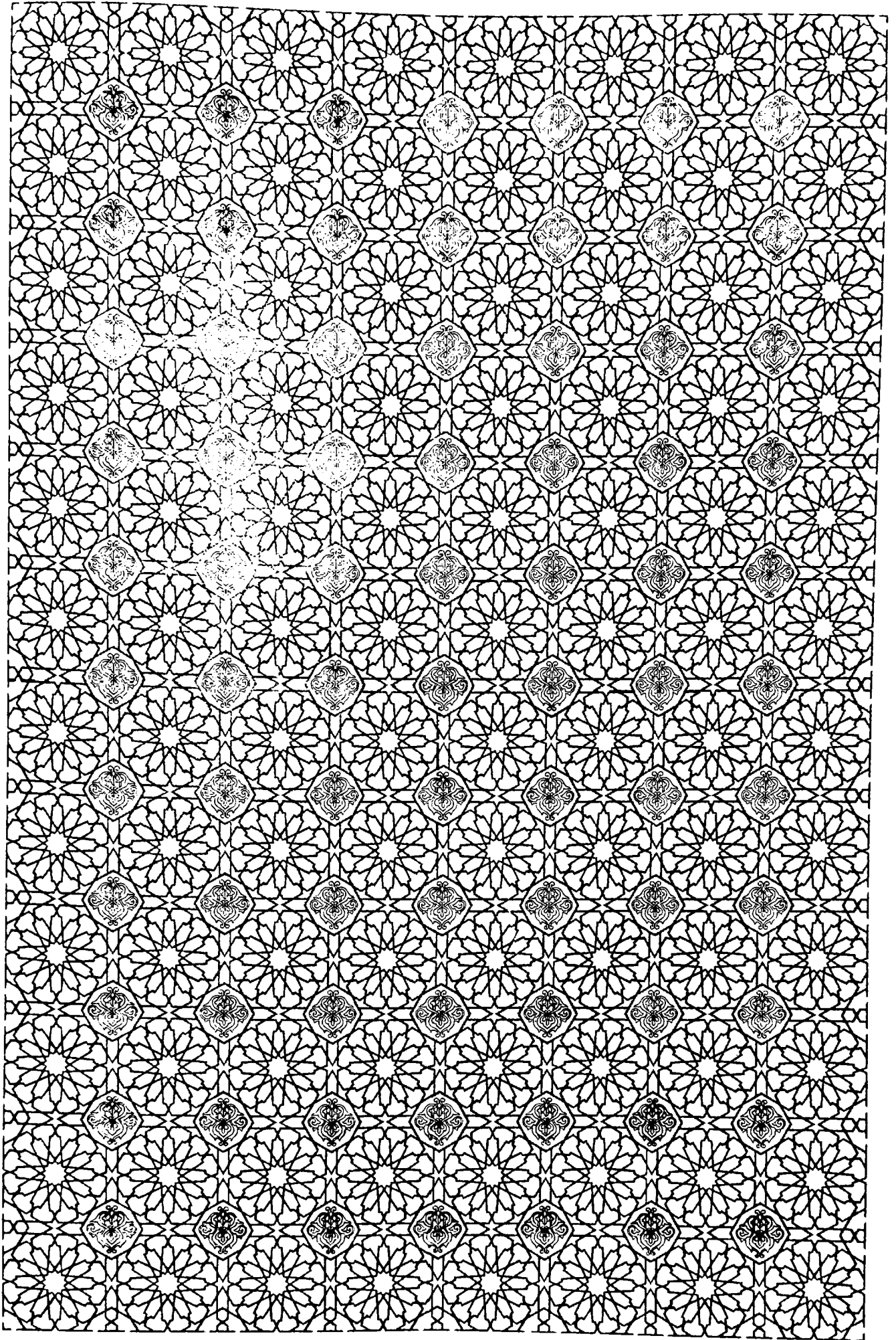
فلذا شرَع في تفصيل ما أجمله بقوله أولًا:

«فكُـلُّ مَنْ كُلِّفَ شَـــرْعًـا وَجَبَـا عَلَيه أنْ يَعْرِفَ ....» البيتَ

وبدأَ مِن القسم الأوَّل[1] بما هو الأصل[2]، وهو الوجود؛ لأنَّ الحكمَ بوجوب الواجبات له تعالى، واستحالةِ ما يتنزَّه عنه، وجوازِ ما يجوزُ في حقَّه تعالى فرعٌ عنه، فقال:

(١) إنما قدم المصنِّف الكلام في الإلهيَّات بوجه عامٍّ لأنَّها متعلِّقة بالله ﷻ، وما يتعلق به جلَّ شأنه مقدمٌ على كل ما عداه، وإنما بدأ مِن هذه المباحث الإلَهية بيان ما يجب له سبحانه؛ لأنَّ ذلك أشرفُ مباحث الإلهيات، وإنما قدم من مباحث الواجبِ له الكلامَ على الوجود؛ لأن الوجود كالأصل لكل ما عداه، وما عداه كالفرع له، ألا ترى أنَّ الحكم بوجوب الواجبات له ﷻ لا يُتعقَّل إلا بعد الحكم بوجوب الوجود له. **محي**.

(٢) **قوله: (بما هو الأصل)** الأولى بالأدب أن يزيد الكاف إذ صفات الله تعالى لا يقال فيها أصل ولا فرع على سبيل الحقيقة كما لا جنس ولا فصل ولا عموم ولا خصوص خلافا لمن قال: أخص صفاته كذا وكذا متمسكا بأمور لا تفيد بل هو منفرد بجميع صفاته لا شبيه له فيها ولا شريك. **الأمير**.

قسم الإلهيات

[أقسام الصفات الواجبة لله تعالى أربعة]

[القسم الأول: الصفة النفسية]

[الوجود]

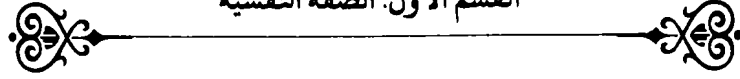
٢٣ - فَواجِـبٌ لـهُ الوجـودُ والقِـدَمُ   كَـذَا بَقَـاءٌ لا يُشَـابُ بالعَـدَمُ

إذا أردتَ[١] معرفة ما يجبُ له تعالى (**فَوَاجِبٌ لَهُ**) صفةٌ نفسيَّةٌ هي (**الوُجُودُ**)[٢] الذَّاتيُّ، بمعنى أَنَّه وُجِد لذاته، لا لعلَّةٍ؛ فلا يَقبَلُ العدمَ، لا أزلًا

(١) أشار الشَّارح بقوله: «إذا أردت معرفة.. إلخ» إلى أنَّ الفاء في قول المصنف: «فواجب له» هي الفاء التي تسمى فاء الفصيحة، وهي التي أفصحت عن شرط مُقدَّر. والضمير المجرور محلًّا باللام في قول المصنف: «فواجب له» عائد على الله تعالى.
و«واجب» في قول المصنف: «فواجب له» خبر مقدَّم، وقوله: «الوجود» مبتدأ مؤخر، وقدَّم المصنفُ الخبرَ للاهتمام به لا لإفادة الحصر على ما قيل، وذلك لأنَّ المقصودَ هنا هو الحكم بوجوب الوجود له سبحانه، ومِن الناس مَن قال: إنَّ قولَه: «واجب» مبتدأ، وسوغ الابتداء به مع كونه نكرةً أنَّه عامل في الجار والمجرور بعده، فإن قوله: «له» جار ومجرور متعلقٌ «بواجب»، وقوله: «الوجود»: خبر المبتدأ وعلل هذا بأن الأصل هو الحكم بالمجهول على المعلوم، والمعلوم مِن قول المصنف فيما سبق: «فكل من كلِّف شرعًا وجبا عليه أن يعرف ما قد وجبا * لله... إلخ» هو الوجوب وقد بينه هنا بقوله: «فواجب له الوجود»، وكأنه قد قال: الواجب له سبحانه الذي تقدمت الإشارة إليه هو الوجود وما عطف عليه، وهذا الوجه وإن كان صحيحًا من حيث المعنى، لا يتفق مع ما ذَكر النحاةُ مِن أنه: لم يُسمع عن العرب الإخبار بالمعرفة عن النكرة ولو مخصصة، لهذا كان الأولى هو الوجه الأول وهو جعل قوله: «فواجب له» خبرًا مقدَّمًا فاعرف ذلك. محي.

(٢) **قوله: (فواجب له)** أي: لله المتقدم ذكره في قوله: ما قد وجبا لله... إلخ، والوجود إما فاعل=

ولا أبدًا؛ لوجوبِ افتقار العالَم وكلِّ جزءٍ مِن أجزائه إليه تعالى، وكُلُّ مَن وجبَ افتقارُ العالَم إليه لا يكونُ وجودُه إلَّا واجبًا، لا جائزًا؛ وإلَّا لزِمَ الدَّورُ أو التَّسلْسلُ.

= بواجب على رأي الأخفش القائل: بأنه لا يشترط الاعتماد في كون الوصف له فاعل، أو مبتدأ قدم خبره عليه للاختصاص والحصر أو للاهتمام، أي: ففي تقديم الخبر إشارة إلى قصر وجوب الوجود الذاتي عليه تعالى، فلا يتعداه إلى غيره، فيستفاد منه الرد على بعض المتأخرين كالإمام حميد الضرير ومن تبعه حيث صرحوا بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، ثم ذكر عن السعد: أن حقيقة التوحيد اعتقادهم عدم الشريك في الألوهية، وهي وجوب الوجود والقدم الذاتي وخواصهما، وحينئذ فلا شك في منافاة إثبات وجوب الوجود الذاتي للصفات، للتوحيد، ثم ذكر المصنف عن السعد أنها واجبة لذات الواجب وأما في نفسها فهي ممكنة اهـ. وسيأتي رد ذلك في محله، وأن التحقيق ما قاله حميد الضرير وقول السعد ممنوع، بل الألوهية استحقاق العبادة على التحقيق، وأن الألوهية عبارة عن استغنائه عما سواه وافتقار الغير إليه في الوجود ونحوه، وهذا هو التحقيق فاشدد يدك عليه ولا تلتفت لغيره أبدا، فالحق أحق أن يتبع، وإياك أن تعرف الحق بالرجال، بل اعرف الرجال بالحق، فليس كل من قال يصغى لما قال اهـ. أج مع اختصار. وقوله: «للاختصاص والحصر» غير ظاهرٍ لأن المعروف في إفادة الحصر تقديم الفضلات، نحو: إياك نعبد، والخبر عمدة، ولئن سلمنا أن المراد تقديمُ ما حقه التّأخير، ففيه أن المأخوذَ منه حصر المتأخر في المتقدم، وكذا ما يقتضيه تعريف المبتدأ بلام الجنس، فالمعنى حصر الوجود في كونه واجبا، لا حصر الوجوب في وجوده تعالى، حتى يناسب ما قاله، بل الأمر بالعكس، ألا ترى أن معنى إياك نعبد، لا نعبد إلا إياك، ومعنى بزيد مررت، ما مررت إلا بزيد، ولأنه عطف بقية الصفات بقوله: وقدرة إرادة... إلخ، فجعل الكل على حد سواء في الوجوب، على أنه يقال الظاهر أن إعراب قوله فواجب مبتدأ، وسوغ الابتداء بالنكرة عملها في الجار والمجرور، والوجود وما بعده خبر، وذلك أنهم يحكمون بالمجهول على المعلوم، والجهل هنا نسبي، وإلا فهو معلوم في ذاته وإلا ما صح الحكم به، والواجب عهد من قوله سابقا: «أن يعرف ما قد وجب لله... إلخ» أي: الواجب المتقدمُ ذكره هو الوجود وما عطف عليه، وكأنه عدل عن ذلك لقول بعض النحاة: لم يسمع تنكيرُ المبتدأ مع تعريف الخبر. **واعلم أنَّ الحقَّ ما عليه السنوسيُّ والجماعةُ مِن أنَّ الإله واجبٌ بذاته وصِفاته، والمُضرُّ تعدُّد قدماء مستقلة. الشنواني.**

[تعريف الصفة النفسية]

والمراد بالصِّفة النَّفسيَّة: **صفةٌ ثبوتيَّةٌ يدلُّ الوصفُ بها على نفْس الذَّات، دون معنًى زائدٍ عليها**[1]، ككون الجوهر جوهرًا[2]، وذاتًا، وشيئًا، وموجودًا[3].

---

(١) **قوله: (دون معنى زائد عليها)** تفسير مرادفٌ لقوله: (على نفس الذات) أي: أن معنى دلالتها على نفس الذات أنها لا تدل على شيء زائد عليها؛ فلذلك سميت نفسية. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (ككون الجوهر جوهرا... الخ)** هذا تمثيلٌ للصفة النفسية، لأن التعريف للصفة النفسية مطلقا؛ حادثة كانت أو قديمة. **الشنواني**.

(٣) **القول في الوجود يحتاج إلى بيان ثلاثة أمور:**

الأول: معنى الوجود، **والثاني**: معنى وجوبه له سبحانه، **والثالث**: الدليل على وجوب وجود الله تعالى.

فأمّا الكلام على الأول فيستدعي أن نُقدّم لك بحثًا يترتَّب عليه بيان معنى الوجود، وهذا البحث يتلخَّص في أنَّ الوجود مطلقًا ـ نعني سواء أكان صفةً للقديم أم كان صفةً للحادث ـ هل هو عين الذات الموجودة أو هو غير الذات؟ وقد اختلف العلماء في هذه المسألة، **فذهب أبو الحسن الأشعري**: إلى أن الوجود هو نفس الذات، وعلى هذا لا يقال إن الوجود صفة، لأن الصفة اسم للأمر الزائد على الموصوف، وعلى هذا يكون عدُّ المتكلمين والمؤلفين ومنهم المصنف والشارح الوجود من الصفات الواجبة له سبحانه مُشتملًا على شيء مِن التَّسامح، وسببه: أنهم رأوا أنه يصح وصف ذات الله تعالى لفظًا بما يُشتق مِن الوجود، فيقال: «ذات الله موجودة» فلما رأوا أنَّ الوجود يكون وصفًا في اللفظ كالصِّفة الحقيقيَّة في نحو قولنا: «الله تعالى عالم وقادر» أطلقوا لفظ الصفة على الوجود تشبيها له بها.

وقال قومٌ منهم الرَّازيُّ: الوجود أمر زائد على الذَّات، على معنى أنه صفة ثابتة في الخارج لكنها لم تصل إلى درجة الموجودات التي تشاهَد وتحسُّ، **فهي واسطة بين الموجود الخارجي والمعدوم**، وهذا الفريق أثبت واسطةً بين الموجود والمعدوم، **وسمَّي هذه الواسطة حالًا**، فالأقسام عنده ثلاثة: معدومٌ، وموجودٌ، وحالٌ. **أما الفريق الأول فليس عنده إلا قسمان**: الموجود والمعدوم.

وقد استدل القائلون بأن الوجود عين الموجود بحجج كثيرة نجتزئ لك منها بدليلين: =

....

= **الأوَّل**: قالوا لو كان الوجود أمرًا زائدًا على الموجود لكان حال هذا الوجود الزائدِ لا يخلو عن أحد أمرين: إمَّا أن يكون موجودًا، وإمَّا أن يكون معدومًا، فإن كان موجودًا انتقل الكلام إلى وجوده، وهكذا؛ فيلزم عليه الدَّور أو التَّسلسل وكلاهما باطل، فما أدى إليه وهو كون الوجود أمرًا موجودًا زائدًا على الذات باطلٌ، وإن كان الوجود معدومًا لزم اتصاف الشيء الذي هو الوجود بنقيضه فيقال: «الوجود معدوم» وذلك محالٌ لأنه جمع بين النقيضين.

ويمكن أن يجاب عن هذا الدليل بأحد جوابين:

أوّلهما: أنا لا نسلم الحصر في قولكم: «إن كان هذا الوجود زائدا على الذات فلا يخلو حاله إما أن يكون موجودًا وإما أن يكون معدومًا» بل ندعي أنه زائد على الذات ومع ذلك فليس موجودًا ولا معدومًا، لأن القسمة ليست ثُنائيَّة عندهم على ما علمتَ، بل هناك قسمٌ ثالثٌ وهو: الحال.

والجواب الثاني: سلمنا أنه على ما ذكرتم، ولكنا نختار الشِّقَّ الثَّاني، وهو أنه معدومٌ، ولا نسلم أنه على فرض كونه معدومًا يستلزم وصف الشيء بنقيضه وأنه محال، لأن المحال إنَّما هو وصف الشَّيء بعين نقيضه كقولنا: «الوجود عدم» وقولنا: «الموجود معدوم»، وأما وصف الشيء بالمنسوب إلى نقيضه، كقولنا: «الوجود عدمي»، أو بالمشتق مِن نقيضه كقولنا: «الوجود معدوم» فلا استحالةَ فيه، وما هنا مِن هذا القبيل؛ لأنَّنا نقول: «الوجود معدوم» أو «الوجود عدمي» على معنى أنَّه لا تحقُّقَ له في الخارج، ولا يلزمُ مِن ذلك أنْ تكونَ الذَّات المتصفة بالوجود معدومةً، لأنَّ العدم قائمٌ بوصفها ـ وهو الوجود ـ لا بنفس الذَّات، ولهذا نظائِرُ في كلامنا، ألا ترى أنَّ الإنسانَ يتصف بالقيام والقعود، والبياض والسواد، ونحو ذلك. ثمَّ إن الإنسان: جسمٌ وجوهرٌ، وكل ما يتصف الإنسان به عرضٌ ليس بجسم ولا بجوهر فإذا قلت: «زيد قائم» أو «زيد أبيض» فقد وصفتَ الجسم الذي هو الإنسان بما ليس بجسم، ففيه وصف الشَّيء بنقيضه، لكنْ لما كان المعنى على أنَّ الإنسانَ الذي هو جسمٌ صاحبَ شيئا ليس بجسم كان معنىً صحيحًا، وما هنا مِن هذا القبيل، فإنك لو قلت: «الذات موجودة» مع قولنا: بأن الوجود معدوم يصير المعنى: الذاتُ الموجودة خارجا متصفةٌ بشيءٍ ليسَ موجودًا في الخارج، ولا شيء في هذا.

الدَّليل الثاني: قالوا: لو كان الوجودُ أمرًا زائدًا على الذَّات عارضًا لها؛ لكانت الذَّات مِن=

= حيث هي ـ أي: مع قطع النَّظر عن هذا الوجود ـ غيرَ موجودةٍ، على معنى أنَّها حينئذٍ تكون معروضةً للوجود صالحةً له خاليةً عنه، فتكون معدومةً فإذا قلت: «الذات موجودة» كنتَ قد وصفتَ المعدومَ بالوجودِ وهذا تناقضٌ.

ويجاب عن هذا: أنّا لا نسلم أنَّ الذَّات إذا كانت معروضةً للوجود صالحةً له خاليةً عنه تكون معدومةً؛ لأن الممكن مثلًا: هو ما لا تقتضي ذاته أنْ يكونَ موجودًا أو معدومًا فهو صالح لأن يتوارد عليه الوجود والعدم على سبيل البدل، فهو مِن حيث ذاتُه عارٍ عنهما جميعًا، نعني أنَّ ماهيَّتَهُ في حدِّ ذاتها خاليةٌ عنهما غيرُ موصوفةٍ بواحد منهما.

وقد استدلَّ القائلون: بأنَّ الوجودَ أمر زائدٌ على الذَّات بأدلَّة نذكر لك منها واحدًا، لتعرفَ مَهْيَع البحث.

قالوا: إنَّ ذاتَه تعالى غيرُ معلومةٍ لنا، وإنَّ وجودَهُ سبحانه معلومٌ لنا، وهذا قياسٌ مِن الشَّكل الثَّاني ونتيجته: «إن ذاته تعالى غير وجوده».

ويجابُ عن هذا الدَّليل: بأنَّا لا نُسلِّم إطلاقَ قولكم: «إن وجوده تعالى معلومٌ لنا» لأنَّ حقيقةَ الوجود غير معلومةٍ لنا، كما أنَّ حقيقةَ الذات غيرُ معلومةٍ لنا، وإنما المعلوم لنا: الوجودُ مِن حيث الوصف، وهو أنَّ ذلكَ الوجودَ لا يسبقُه عدمٌ، ولا يلحقه عدم، ولو قلنا: إنَّ ذاتَهُ أيضًا معلومةٌ لنا مِن حيث الوصف؛ ككونها لا تُشبه شيئًا ولا يشبهها شيءٌ كان صحيحًا أيضًا.

هذا، **وقد قالت الفلاسفة:** إنَّ الوجودَ غير الموجود في الحادث، وأمَّا في القديم فوجوده عينه، لأنه تعالى واجبُ الوجودِ وهو واحدٌ مِن كل وجه، فلو كان وجوده غيره لتكثَّر، لأن الموصوف يَتكثَّر عندهم بكثرة الصِّفات، وذلك يؤدي إلى التركيب المؤدي إلى الإمكان، وهو مُناف للوجوب، ورَدُّ ذلكَ غير خافٍ.

وقالت الكرَّاميَّة: الوجودُ صفةٌ معنىً كالقدرة والإرادة.

إذا علمت ذلك فاعلم، أنَّ الأشاعرة يُعرِّفونَ الوجودَ بأنه: «صفةٌ نفسيةٌ يدلُّ الوصف بها على نفس الذَّات دون معنى زائد عليها»، وقد يقال: «الوجود صفة تُصحح لموصوفها أن يُرى»، وهذا هو الذي ذكره الشَّارح ﷺ، وقد علمتَ أنَّ تعبيرهم عن الوجود بأنه صفة على مذهب الأشعري فيه تسامحٌ، والمراد: أنه تَجوُّزٌ حيثُ شبَّهوا الوجودَ بالصفة الحقيقية كالعلم، بجامع أنَّ كلًا منهما يقع صفةً في اللَّفظ، فيقال: «ذات الله موجودة» كما يقال: «الله عالم» واستعاروا=

= اسم المشبه به وهو لفظ صفة للمشبه، ففيه على هذا التقرير استعارةٌ تصريحيَّة. والرَّازي ومَن ينحو نحوه يُعرِّف الوجودَ بأنه: «الحال الواجبُ للذَّات ما دامت الذَّات غير معلَّلة بعلَّة» ومعنى قولهم «الواجب للذات» الثابت لها ثبوتًا لا ينفكُّ عنها و«ما» في قولهم: «ما دامت الذَّات» مصدريَّة ظرفيَّة، أي: مدة دوام الذات و«دام» تامة، وأظهروا الفاعل في قولهم: «ما دامت الذات» دفعًا لما يتوهَّم عند إضماره مِن عود الضمير على الحال، وفائدة قولهم: «ما دامت الذات» التَّنبيه على أنَّ الذَّات ملزومةٌ للوجود، فمتى تحققت الذات تحقق وجودها وقولهم: «غيرَ معلَّلة» هو بنصب «غير» على أنَّه حال مِن «الحال» ولا يصح جعل «دام» ناقصةً وجعل «غير» خبرها؛ لأنَّ الذات لا تُعلَّل، وقولهم: «الحال» يخرج عنه صفات المعاني والصفات السلبيَّة، لأنَّها ليست بحال عندهم، وهو مجرد اصطلاحٍ، ولا مشاحة فيه، وتخرج الصفات المعنوية إما بقولهم: «ما دامت الذات» لأن دوام الصِّفات المعنويَّة بدوام معانيها لا بدوام الذات، وإما بقولهم: «غير معلَّلة بعلة» ويكون قولهم: «ما دامت الذَّاتُ» ليس للاحتراز، ولكن لبيان الواقع، وخروج المعنويَّة «بغير معلّلة» لكون المعنويَّة تعلَّل بالمعاني، ألا ترى: أنَّ القادرَ معلَّلٌ بقيام القدرة بالذات، والمريد معلَّلٌ بقيام الإرادة وهلمَّ جرًّا.

وبعد، فاعلم أنَّ كثيرًا مِن العلماء **أجرى الخلاف بين الأشاعرة والرَّازي على ظاهرِه**، وقال: إن معنى قول الأشعري: (إن الوجود عين الموجود) أنهما مُتحدان مفهومًا وماصدقًا، وعليه يجري كلُّ ما تقدم ذكره، ومنه أن عدَّهمُ الوجودَ صفة يشتمل على التجوز الذي أوضحناه، **ولكن جمعًا مِن المحققين تأوَّل هذه العبارة**، وذهبَ إلى أنَّ معنى كون الوجود عين الذَّات، أنه ليس له تحقُّقٌ في الخارج زائدًا على تحقُّق الذَّات، بل هو أمر اعتباريّ، فالمقصود أنه ليس للماهية مِن حيث هي تحققٌ ولعارضها المسمى بالوجود تحققٌ آخر، بحيث يكون هناك شيئان مُتحققان في الخارج كالجسم والبياض، وهذا لا ينافي كون الوجود أمرًا اعتباريًّا يلاحظ في الذهن زيادةً على ملاحظة الذَّات، وحينئذٍ يرجعُ قول الأشعريِّ إلى قول الرَّازي، وعلى هذا لا يكون في عدِّ الوجود صفةً على مذهب الأشعري تسامحٌ.

وأما معنى وجوب الوجود له سبحانه، فإنه لا يجوز عليه سبحانه العدم لا أزلًا ولا أبدًا، على معنى: أنه لا يجوز الحكم عليه بالعدم سواء أكان العدم أزلًا أم أبدًا، وذلك بسبب أنَّ=

....

= وجوده لذاته، وأن غيره لم يؤثر فيه، وما بالذَّات لا يتخلَّف.
وأما الدَّليلُ على وجوبِ الوجود له فَنَظْمُهُ أنْ نقولَ: «الله تعالى يجب افتقار العالم كله إليه، وكل مَن وجب افتقار العالم إليه فهو واجب الوجود» وينتج هذا قولنا: الله تعالى واجب الوجود. أمَّا المقدمة الأولى ـ وهي صغرى هذا القياس ـ فدليلها ما تقدم مِن أنَّ العالَمَ حادث، وكل حادث يجب افتقاره إلى محدث، وأما المقدمة الثانية ـ وهي كبرى القياس ـ فدليلها: أنه لو لم يكنْ واجبَ الوجودِ لكانَ جائزَ الوجودِ، ولو كان جائزَ الوجودِ لاحتاجَ إلى مُحدِث يحدِثُه، ثم محدِثُه كذلك، فإن استمرَّ الحال هكذا إلى ما لا نهاية لزِم التَّسلْسل، وإنْ رجعَ الأمرُ إلى الأول لزم الدَّور، وكلٌّ مِن الدَّور والتَّسلْسل محالٌ، فما أدى إليهما: وهو احتياجه سبحانه إلى محدث محالٌ، فما أدى إليه: وهو كونه جائز الوجود محال، فثبت نقيضه: وهو كونه واجب الوجود.
فإن قلت: فأخبرني عن **حقيقة الدور والتسلسل، قلتُ:**
أما الدور: فهو توقُّف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء، فإن كان بمرتبة واحدة يسمى «الدور المصرح» كما إذا توقف (أ) على (ب) وتوقف (ب) على (أ)، وإن كان بمراتب سُمِّي: «الدور المُضمر»، كما إذا توقف (أ) على (ب) وتوقف (ب) على (ج) وتوقف (ج) على (أ).
وأما التسلسل: فهو ترتيب أمورٍ غير متناهية، وهو على أربعة أقسام، وذلك لأنه إما أن يكون في الآحاد المجتمعة في الوجود، وإما ألا يكون فيها كالتسلسل في الحوادث، والتسلسل في الآحاد المجتمعة في الوجود إما أن يكون فيها ترتيب أوْ لَا، فالذي لا ترتيب فيه مثل التسلسل في النفوس الناطقة، والتسلسل في الآحاد المجتمعة في الوجود مع الترتيب إما أنْ يكون ترتبها طبيعيًّا؛ كالتسلسل في العلل والمعلولات، والصّفات والموصوفات، وإما أنْ يكونَ ترتيبها وضعيًّا كالتسلسل في الأجسام، والمستحيل عند الحكيم الأخيران دون الأولين.
فإن قلت: فأخبرني عن **الدليل على بطلان الدور والتسلسل.**
قلت: أما الدليل على بطلان الدور: فأنه يلزم عليه كون الشيء الواحد سابقًا على نفسه مسبوقًا بها، فإذا فرضنا أن زيدًا أوجدَ عمرًا، وعمرًا أوجد زيدًا، لزم أن يكون زيد مُتقدمًا على نفسه متأخرًا عنها وأن يكون عمرو كذلك، وذلك يؤدي إلى اجتماع النقيضين، واجتماع النقيضين=

[القسم الثاني: الصفات السلبية الخمسة]

[١ ـ القِدَم]

وقوله: (والقِدَم)[1] شروعٌ في القسم الثَّاني مِن الصِّفات ـ أعني السَّلبيَّة ـ

= باطل، فما أدى إليه: وهو الدور باطل.

وأما الدليل على بطلان التسلسل: فقد ذكرَ له العلماء وجوها لكن أشهرها وعمدتها الذي يسمونه: «دليل القطع والتطبيق»

وحاصله: أنْ نفرضَ سلسلتين تبدأ إحداهما مِن الآن إلى ما لا نهاية له في الأزل، وتَبدأ الأخرى مِن قبل الآن وليكنْ مِن عهد الطُّوفان إلى ما لا نهاية له في الأزل أيضًا، ثم نُطبِّقُ السلسلتين إحداهما على الأخرى، فلا يخلو حالهُما إما أن تتساويا وإما أن تتفاوتا، فإن تساوتا لزم مساواة الناقص للزائد، وإن تفاوتتا، فإنَّ مِقدار التفاوت بينهما معلوم، وهو ما كان مِن الطوفان إلى الآن، وهو مقدارٌ متناهٍ، والذي يزيد بمقدارٍ متناهٍ يكون متناهيًا أيضًا. **محي**.

(١) **اعلم أنَّ القِدم على ثلاثة أنواع:**

الأول: القدم الذاتي، وهو الثابت لله تعالى وسنفسره قريبًا. **والثاني: القدم الزماني**، وهو مستحيل على الله تعالى ويُفسَّر بأنه: «طول مدة وجود الشيء» فإذا قلت: عُرجُون قديم، وضلال قديم، وبناء قديم، فالمعنى الذي تدل عليه هذه العبارة أنه قد طال عليه الزمان منذ وجِد، وذلك لا ينافي أنه حادث بمعنى كون وجوده مسبوقًا بالعدم، ومن هذا قوله جل ذكره: ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩] وقوله تباركت أسماؤه: ﴿تَٱللَّهِ إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يوسف: ٩٥]، **والثالث: القدم الإضافي**، وهو أيضًا محال على الله تعالى ويفسر بأنه: «سبقُ الشيءِ في الوجودِ لشيءٍ آخرَ» وذلك كقِدَمِ الأبِ بالنسبة للابن.

ثم إنَّ البحث في صفة القدم يتعلق بها مِن جهتين: إحداهما: بيان معنى القِدم، والثانية: إقامة الدليل على وجوب اتصافه ﷻ بالقِدم.

والكلام عن الجهة الأولى يستدعي أنْ نُشير لك إلى خلافٍ بين العلماء في صفة القِدم؛ أهي صفة نفسية كالوجود؟ أم هي صفة سلبية كالمخالفة للحوادث؟ أم هي صفة من صفات المعاني كالعلم والقدرة؟

فنقول: الراجح عند علماء الكلام أنَّ القِدم صفةٌ سلبية، ومعنى كونها سلبيةً أنها سَلبتْ ونَفتْ=

....

= عنه ما لا يليق به سبحانه، وعلى هذا يُفسر القِدم بأنه: «أن يكون وجوده تعالى غير مسبوق بعدم» أو «بكونه سبحانه لا أول لوجوده» أو «كون وجوده غير مُفتَتَحٍ» أي: غير مُبتدأ، فإن هذه العبارات الثلاث تؤدي معنًى واحدًا، وإلى هذا جَنحَ الشارحُ ﷺ.

وذهب جماعة مِن المتكلمين ونسبه الشيخ المَلَّوي إلى الأشعري: إلى أنَّ القِدم صفة نفسية، وفسَّر القدم بأنه: «الوجود المُستمر في الماضي» وهذا مذهب ضعيف واهٍ؛ إذ لو كان القدم صفةً نفسيةً للزم ألا تُعقَل الذَّاتُ بدونه؛ لكنَّ الذَّات يُعقَل وجُودُها ثُمَّ يطلب البرهان على وجوب قِدمها، وإذا تُعقِّلت الذَّات موجودةً في الخارج بدون احتياج في تَعقُّلِها إلى القدم لم يكن القدم صفةً نفسيَّةً. وأضعفُ مِن هذا المذهب **قول بعضهم**: إنَّ القدم صفةٌ موجودةٌ في الخارج تقومُ بالذَّات كالعلم والقدرة وغيرهما مِن صفات المعاني، ويُنسَب هذا إلى عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب ـ بضم الكاف وتشديد اللام وآخره باء موحدة ـ ويفسر القدم على هذا المذهب بأنه: «صفة قائمة بذاته تعالى».

والدليل على وجوب قدمه تعالى: أنه لو لم يكن قديمًا لكان حادثًا، إذ لا واسطة بين القدم والحدوث، ولا يجوز أنْ يكونَ لا قديما ولا حادثا؛ لأنَّ ذلكَ ارتفاعُ النَّقيضين؛ وهو مُحال كاجتماعهما، ولو كانَ حادثًا لافتقرَ إلى مُحدِثٍ يحدِثُه، ولو افتقرَ إلى مُحدِث لافتقرَ مُحدِثُه إلى مُحدِثٍ؛ لأنَّ محدِثه مثله وهكذا، فإنْ استمرَّ الأمرُ إلى ما لا نهايةَ لزِمَ التَّسلْسلُ، وإنْ رجعَ إلى الأول لزِمَ الدَّورُ، وكلٌ منهما مُحالٌ، فما أدى إليهما ـ وهو افتقاره إلى مُحدث ـ مُحالٌ؛ فما أدى إليه ـ وهو كونه سبحانه مُحدثًا ـ مُحَالٌ، فثبتَ نَقيضُه؛ وهو كونه تعالى قديمًا، وهو المطلوب.

فإن قلتَ: وجوب الوجود يستلزم القِدم والبَقاء جميعًا، فذِكْرُ القِدَم والبَقاءِ بعد ذكر الوجود يُعتَبر تَكرارًا محضًا، فهلَّا صانَ العلماءُ كلامَهم عن هذا التَّكرار المحض!

فالجواب عن هذا: أنْ نُسلِّم لكَ أنَّ ذِكرَ الوجودِ الذَّاتيِّ يستلزمُ القِدمَ والبقاءَ؛ لأنَّ ما بالذَّات لا يتخلَّفُ، ولكنَّا نُنبِّهُك إلى أنَّ علماء الكلام لا يكتفون بدلالة الالتزام، بل يُصرِّحون بالعقائد لشدَّة خطر الجهل في هذا الفنِّ، فلا يستغنون بملزومٍ عن لازمٍ ولا بعامٍّ عن خاصٍّ.

فإن قلت: فهل بين القديم والأزليِّ فرقٌ؟ وإذا كان فما حدُّ كلٍّ واحد منهما؟

فالجواب أنْ نقول لك: إن للعلماء في هذا الموضوع ثلاثة أقوالٍ: =

....

= **أحدها:** أن القديم هو: الموجود الذي لا ابتداء لوجوده، وأما الأزليُّ فهو: ما لا أولَ له، أعمُّ مِن أن يكون عدميًّا أو وجوديًّا، وعلى هذا، تكون النسبة بين القديم والأزليِّ العمومُ والخصوصُ المطلقُ، والأزليُّ أعمُّ، فكلُّ قديمٍ أزليٌّ وليس كلُّ أزليٍّ قديمًا.

وثاني الأقوال: أن القديم هو: القائم بنفسه الذي لا أوَّل لوجوده، والأزلي: الذي لا أوَّل له مطلقًا، سواء أكان وجوديًّا أم عدميًّا وسواء أكان قائمًا بنفسه أم لم يكن، وعلى هذا تكون النِّسبة بين القديم والأزليِّ العمومُ والخصوصُ المطلقُ، والأزليُّ أعمُّ، فكل قديم أزلي وليس كل أزلي قديمًا كالأول.

والقول الثالث: أن القديم: ما لا أول له مطلقًا، والأزلي مثلُه، وعلى هذا تكون النِّسبة بين القديم والأزلي التَّساوي فكلُّ قديم أزليٌّ وكل أزليٍّ قديمٌ.

إذا علمت هذا، فاعلم أنك لو جريتَ على القول الأوَّل: ساغ لك أن تصف ذاته العلية وكل صفة مِن صفاته الثبوتية بكلٍ مِن القدم والأزلية، فتقول: الله تعالى قديم أزلي وتقول: علم الله تعالى قديم أزلي، ولا يسوغ لك أن تصف صفةً من صفاته السلبيّة إلّا بالأزلية فتقول: قدم الله تعالى أزلي، ولا تقول: قدم الله تعالى قديم.

ولو جريت على القول الثاني: يسوغ لك أن تصف ذاته تعالى بكلٍّ مِن القدم والأزليَّة، فتقول: الله تعالى قديم أزلي، ولا يسوغ لك أن تصف صفةً مِن صفاته سبحانه بالقدم، وتصفها بالأزليَّة، فتقول: علم الله أزلي، ولا تقول: علم الله تعالى قديم.

وإذا جريت على القول الثالث: ساغَ لك أن تصف ذاته سبحانه بالقدم والأزلية، وساغ لك أيضًا أن تصف كل صفة من صفاته بكل مِن القدم والأزلية، فتقول: الله تعالى قديم أزليٌّ، وقدم الله تعالى قديم أزلي، وعلم الله تعلى قديم أزلي، فاعرف هذا فإنه مما يحتاج إليه.

فإن قلتَ: هل يجوز أن يُتلفَّظ بلفظ القديم في حقه ﷻ فيُقال: «الله ﷻ قديم» بناءً على أن معنى القدم ثابتٌ له سبحانه عقلًا ونقلًا، ومن ثبت له شيءٌ صحَّ أن يُشتقَّ له منه اسم، أو أنه ينبغي ألا يتلفظ بذلك، وإنما يكتفى بأن يُقال: يجب له ﷻ القدم، أو يجب له عدم الأوَّلية، أو يجب له عدم افتتاح الوجود، ونحو ذلك مما قام دليل العقل والنقل عليه، بناءً على أنَّ أسماءه ﷻ توقيفية، أي: يتوقف جواز إطلاق كلِّ واحد منها على نصٍّ مِن الشَّارع، فما ورد عن الشَّارع إطلاقه عليه جاز لنا أن نطلقه عليه، وما لم يرد عن الشارع إطلاقه عليه=

وهي: كلُّ صفةٍ مدلولها عدمُ أمرٍ لا يليق به سبحانه. وليستْ جزئيَّاته منحصرةً على الصَّحيح[١]، وعدَّ منها خمسةً تبعًا لبعضهم؛ لأنَّها من مُهمَّات أُمَّهاتها، وقدَّم منها القِدَم لابتناء ما بعده عليه[٢]، يعني وواجبٌ له تعالى

= لا يجوز لنا أن نطلقه عليه، ولو كان معناه صحيحا.

والجواب عن هذا أن نقول لك: مِن الناس مَن نقل إطلاق الشارعِ لفظَ القديم عليه تعالى، وعلى هذا يكون إطلاقه سائغًا حتى عند من ذهب إلى أن أسماءه توقيفيَّةٌ، ومن الناس من لم يطَّلع على ما ورد عن الشَّارع فتردَّد في جواز إطلاق هذا الاسم عليه، وليس التَّردُّد خاصًّا بلفظ القديم، بل هو جارٍ في كلِّ اسم يقتضي مدحًا خالصًا، ولا يوهم نقصًا ولم يكن قد ورد عن الشَّارع نصٌّ يبيح إطلاقه على الله سبحانه، فإن أوهم الاسم نقصًا أو لم يكن مدحًا خالصًا فالإجماع منعقِد على عدم جواز إطلاقه عليه، وإن ورد عن الشارع نصٌّ يبيح إطلاقَه، فالإجماع منعقد على إباحة إطلاقه، فاعرف هذا. **محي**.

(١) **قوله: (وليست جزئياته)** أي: وليست جُزئيات هذا القسم منحصرة على الصحيح، لأن النقائص لا نهاية لها، ولكنها منتفية عنه تعالى، كنفي الولد، والصاحبة، والوزير، والمعين، ونحو ذلك مما لا نهاية له، ومقابل الصحيح أنها مُنحصرة في الخمسة المذكورة بعد الوجود، وما يتوهم مِن الزيادة عليها فهو راجعٌ إليها بالتضمين أو الاستلزام، وعلى هذا يظهر أنَّ الخلاف لفظي، فمن قال بعدم الانحصار أراد أنها لا نهايةَ لها بحسب عقولنا وبحسب نفس الأمر أيضا، وأنه لا يمكن حصرها بالعبارة تفصيلا وتصريحا، ومَن قال بالانحصار أرادَ أنَّ كل ما يدركه العقل أو الوهم مِن النقائص فنفيه يرجع إلى هذه الخمسة ولو بالالتزام، وذكر بعضهم: أنَّ الحق حمله على أنّ الأصولَ الكلية منحصرة، كالمخالفة للحوادث تحته أمور كثيرة، مِن أنه ليس جوهرا ولا عرضا، فلا ينافي ذلك جعلُ الشارح موضوعَ الكلام الجزئيات، لأن مراده بها الجزئيات الإضافية أي: المندرجة تحت القسم الثاني، وإن كانت في ذاتها كلية. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (لابتناء ما بعده عليه)** ألا ترى أنَّ الشارحَ جعلهُ فيما يأتي دليل البقاء، والمصنف قال في المخالفة: (برهان هذا القدم) وظاهرٌ أنَّ القديمَ الذَّاتي قائمٌ بنفسه، ومخالف للحوادث، وينبني على قدمه وحدانيته أيضا؛ لامتناع تعدد القدماء الوجودية المتغايرة، وخرج بالقيدين أعدامنا الأزلية، والصفات العلية، ويأتي للمقام توضيح. **الأمير**.

القدم، أي: أنْ يكونَ وجودُه ﷻ غيرَ مسبوقٍ بعدمٍ؛ إذ القديمُ ما لا أوَّلَ له، وإلَّا لزِمَ افتقاره تعالى إلى مُحدث ثم مُحدِثُه ومحدِثُ محدثِه، وهلمَّ جرًّا؛ لانعقاد المُماثلة بين الكلِّ[1]، وذلك مُفضٍ إلى التَّسلْسل أو الدَّور، وكلاهما محالٌ، فملزومها كذلك.

[٢ ـ البقاء]

(كَذَا) أي: كوجُوبِ الوجُودِ والقِدَم له تَعالى (بَقَاءٌ) وهو الصِّفة الثَّانية مِن الصَّفات السَّلبيِّة، ومعناه: **امتناعُ لُحوق العدمِ لوجوده** ﷻ؛ لأنَّ ما ثبت قِدمه استحال عدمه.

ووصَفَ البقاءَ بقوله: (لَا يُشَابُ) أي: لا يُخَالط (بِالْعَدَم) ولا يَلْحَقه؛ ليحتَرِزَ به عن البَقاء بمعنى: **مقارنة استمرار الوجود زمانين فصاعداً**؛ لاستحالته عليه تعالى بهذا المعنى؛ لامتناع دخول الزَّمان في وجوده تعالى وسائر صفاته[2].

---

(١) **قوله: (لانعقاد المماثلة)** أي: حصول المماثلة، أي: في الوجود بعد العدم. **الشنواني**.

(٢) الكلام على صفة البقاء في موضعين: **الأول**: بيان معنى البقاء، **والثاني**: دليل وجوب البقاء له ﷻ.

أمَّا الكلامُ على معنى البقاء؛ فاعلم أنه قد جرى بين العلماء خلاف في معنى البقاء كالخلاف الجاري بينهم في معنى القدم، وهذا الخلافُ كذلك الخلافِ مبنيٌّ على خلافٍ آخرَ حاصله: هل البقاءُ صفة سلبية أم هو صفة نفسية كالوجود؟ أم هو صفة مِن صفات المعاني؟ **فمِن العلماء مَن زعم أن البقاء صفة نفسية كالوجود** وفسره بأنه: «الوجود المستمر فيما لا يزال»، أي: في المستقبل إلى غير نهاية، وممن ذهب إلى هذا: القاضي أبوبكر، وإمام الحرمين، والرازي، ومعتزلة البصرة. **ومنهم مَن زعم أنه صفة مِن صفات المعاني**، كالعلم، والقدرة، وفسَّره: «بأنه صفة قائمة بالذات الأقدس، لها وجود زائد على وجود الذات»، وممن ذهب=

[٣ ـ المخالفة للحوادث]

٢٤ ـ وأَنَّــهُ لِمَــا يَنَــالُ العَــدمُ   مُخَـالِفٌ بُرْهَـانُ هَـذَا القِـدَمُ

(وَ) الصِّفَةُ الثَّالثَةُ[1] مِن الصِّفات السَّلبيَّة الواجبةِ له تعالى (أنَّهُ لِمَا يَنَالُ

= إلى هذا: الشيخ أبو الحسن، ومعتزلة بغداد، وهذان الرأيان ضعيفان، **والراجح: أن البقاء صفة سلبية**، وأن معناه: «نفي العدم اللاحق بعد الوجود أو الثبوت» وإن شئت قلت: «هو عدم الآخريَّة للوجود أو الثبوت» فإن معنى العبارتين واحد.

وأمَّا الدليل على وجوب البقاء لله سبحانه فتقريره: أنه لو جاز عليه العدم لاستحال أن يكون قديمًا، لكنَّه سبحانه قد ثبت له القدم، فلا يجوز عليه العدم، فثبت وجوب البقاء له، أمَّا الدَّليل على صحَّة الاستثنائيَّة التي هي قولنا: «لكنه سبحانه قد ثبت له القدم»، فهو ما قررناه آنفًا في إثبات القدم لله سبحانه، وأمَّا الدَّليل على صحَّة التَّلازم في قولنا: «لو جاز عليه العدم لاستحال أن يكون قديمًا» فقد بينه المصنف آنفا بقوله: «وكل ما جاز عليه العدم، عليه قطعا يستحيل القدم»، قالوا: وقد أجمع العقلاء على هذه القضية.

واعلم أن البقاء يطلق على أحد معنيين:

أولهما: ما قدمنا ذِكرَه: وهو الذي يتصف الله تعالى به ويجب ثبوته له سبحانه.

وثانيهما: «استمرار الوجود زمانين فصاعدًا»، وهذا المعنى مستحيل على الله تعالى، وهو الذي يرادُ عند وصف الحوادث بالبقاء، وإنما كان هذا المعنى مستحيلًا على الله تعالى؛ لأن الزَّمان عبارةٌ عن حركةِ الفلك أو عبارة عن: «مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للإيهام» وخذ مثالًا يوضِّح لك هذا المعنى: إذا قلت: «آتيك طلوعَ الشَّمس»، فالزمان هو مقارنة الإتيان وهو أمر متجدد موهوم لطلوع الشَّمس وهو أمر متجدِّد معلوم، ولا شكَّ أنَّ كلًّا مِن حركة الفلك والمقارنة المذكورةِ حادثٌ، ولا يقترن بالحادث إلَّا الحادثُ، وقد ثبت أنّه تعالى قديم. **محي.**

(١) **الكلام على صفة المخالفة للحوادث في موضعين، الأول:** معنى المخالفة للحوادث، **والثاني:** بيان الدليل على وجوب مخالفته ﷻ للحوادث.

أما الموضع الأول: فإن معنى مخالفته للحوادث أن شيئًا منها لا يماثله سبحانه لا في ذاته=

العَدَمُ * مُخَالِفٌ)[1] أي: مخالفةُ ذاتِه وصِفاته لكلِّ ما يَقومُ به العدَم ويجوز عليه مِن الحَوادِث، سواءٌ في ذلك الحوادث السَّابقةُ كالأعدام[2] الأزليَّة،

= ولا في صفاته ولا في أفعاله، وهذه المخالفة تَنفِي عنه ﷻ الجِرميَّة والعرضيَّة ولوازم كلٍّ منهما، **فأما لوازم الجرميَّة** فأربعة، وهي: التركيب، والتحيز، والحدوث، وقبول الأعراض: كالمقادير، والجهات، والأزمنة، والقُرب، والبُعد، والمماسة، والحركة، والسكون، والصِغر، والكِبر، والطول، والقصر، وأما **لوازم العرضية فأربعة أيضًا**: الحدوث، وعدم قيامه بنفسه، ووجوب قيامه بغيره، وانعدامه في الزمان الثاني، بناءً على القول بأن العرض لا يبقى زمانين، وبالجملة المراد مِن مخالفته تعالى للحوادث أنَّ ذاته ليست كذات شيء مِن المخلوقات، وأن كل صفة من صفاته ليست كصفة شيء من المخلوقات، وأن أفعاله ليست كأفعال المخلوقات.

وأما الدليل على وجوب مخالفته سبحانه للحوادث، فتقريره: أنه لو لم يكن مخالفًا للحوادث لكان مماثلًا لها، ولو كان مماثلًا لها لكان حادثًا، لكنه سبحانه ليس بحادثٍ، فلا يكون مماثلًا للحوادثِ.

أما الدليل على أنه سبحانه ليس بحادث فهو دليل القدم الذي قدمناه آنفًا، وهذا هو العمدة في هذا الدَّليل، ولذلك قال المصنف ﷺ: «برهان هذا القدم» وإذا استحال كونه مُماثلًا للحوادث ثبت كونه مخالفًا لها، وهو المطلوب. **محي**.

(١) **قول المصنف: (وأنه لما ينال العدم مخالف)** الضمير المنصوب محلًّا بـ«أن» عائدٌ على الله تعالى، وخبر «أن» هو قوله ﷺ: (مخالف) و«اللام» في قوله: (لما ينال العدم) متعلق بمخالف و«ما» موصولة وجملة: «ينال العدم» لا محل لها صِلة، والعائد محذوف، والتقدير: وأنه تعالى مخالف للذي يناله العدم، ومعنى «يناله العدم»: يلحقه العدم ويطرأ عليه، والذي يلحقه العدم ويطرأ عليه هو الحادث، فكأنه قال: وأنه مخالف للحوادث، وأنت خبير بأنَّ: «أن» المفتوحة الهمزة تسبك ما بعدها بمصدر يكون معطوفًا على الوجود، وعلى هذا ينحلُّ هذا الكلام إلى قولنا: وواجب له مخالفته ﷻ للحوادث، وهذه هي الصفة الثالثة مِن الصفات السلبية. **محي**.

(٢) قال العلامة الأمير في تمثيل الشارح للحوادث السابقة بالأعدام الأزلية: «هذا سهوٌ؛ فإن العدم الأزلي واجبٌ للممكن، ووالده جعله مثالًا للعدم السابق، لا للحوادث السابقة،=

واللَّاحقةِ كالنِّعم الأخرويَّة، والمخالفةُ لما ذُكر: **عبارة عن سَلْبِ الجِرميَّة والعرضيَّة أو الكلِّيَّة والجزئيَّة ولوازمهما**[١] **عنه تعالى**.

وإنَّما وجبَ له تعالى ما ذُكِر؛ لأنَّ الحوادثَ إمَّا أجسام، وإمَّا جواهر، وإمَّا أعراض[٢]، والأعراض، إمَّا أزمنة، وإمَّا أمكنة، وإمَّا جهات، وإمَّا حدود ونهاياتٌ، ولا شيءَ منها بواجبِ الوجود[٣]؛ لما ثبتَ لها مِن الحدوث واستحالةِ القِدم عليها، **(بُرْهَانُ)** أي: دليل **(هَذَا)** الحكمِ الواجب له تعالى؛ وهو مخالفته للحوادث **(القِدَمُ)** أي: هو دليلُ ثبوتِ القِدم له ﷻ؛ لأنَّ كلَّ ما وجبَ له القِدمُ بالمعنى السَّابق[٤].. استحالَ عليه العَدمُ، ولا شيءَ مِن الحَوادِث بمستحيلٍ عليه العَدم؛ فلا شيء منها بقديم[٥].

= فكل حادثٍ فهو لاحقٌ البتة، ضرورةَ أنَّه مَوجودٌ بعد عدم، وأما مخالَفته تعالى للأعدام الأزلية.. فمعلومٌ مِن وصفه بالوجود كما سبق، إذ هي ليست شيئًا ولا موجودةً» اهـ. ومثله للعلامة الباجوري. **محي**.

(١) **قوله: (ولوازمهما)** ثَنَّى الضمير نظرا للفظ (أو) فتأمل؛ فلازم الجرم نحو التحيز أو الحركة والسكون، والعرض القيام بالغير، والكلية يلزمها الكبر، والجزئيةُ يلزمها الصِغر، إلى غير ذلك. **الأمير**.

(٢) **قوله: (إما أجسام)** جمع جسم، وهو: ما تركب من جوهرين فأكثر. **وقوله: (وإما جواهر)** أي: فردة، وهي: التي لا تقبل الانقسام. **وقوله: (وإما أعراض)** جمع عرض، وهو: ما قام بغيره. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (ولا شيء منها بواجب الوجود)** أشار إلى قياسٍ مِن الضرب الأول مِن الشكل الثاني، تقريره: الباري تعالى واجب، ولا شيء مِن الجسم والجوهر والعرض بواجبٍ، يُنتج: أن الباري تعالى ليس جسما ولا جوهرا ولا عرضا. **الأمير عن الملوي**.

(٤) **قوله: (بالمعنى السابق)** وهو عدم الأولية، وأما القدم بمعنى ما طال زمانه فلا يستحيل عليه العدم. **الأمير والشنواني**.

(٥) استدلَّ على نفي أحد النقيضين عن الآخر وهو ضروريٌّ لا يحتاج إلى دليل، مع أنَّ ما ذكره=

[٤ ـ القيام بالنفس]

٢٥ ـ قِيَامُـــهُ بِـــالنَّفْسِ وَحْدَانِيَّـــهْ مُنَزَّهًـــا أَوصَـــافُهُ سَـــنِيَّهْ

والصِّفة الرَّابعة مِن الصِّفات السَّلبيَّة الواجبة له تعالى (قِيَامُهُ بِالنَّفْسِ[1])[2] أي: بنفسه وذاته، أي: **استغناؤه وعدم افتقاره إلى المَحَلِّ والمُخصِّص**، أي: المؤثِّرِ والمُوجِدِ، وإنَّما وجب له تعالى الاستغناء عن المحلِّ لأنَّه لو قامَ بمحلٍّ لكانَ صفةً له؛ فيستحيلُ أنْ تقومَ به الصِّفات الثُّبوتيَّة مِن العِلم والقُدرة

= من الإنتاج ليس هو النتيجة بل عكسها، ففي العبارة تسامح، وأصل العبارة هكذا: كل ما وجب له القدم يستحيل عليه العدم، ولا شيء من الجسم والجوهر والعرض بمستحيل عليه العدم، فيُنتج: لا شيء مما وجب له القدم بجسم ولا جوهر ولا عرض. **الشنواني**.

(١) **قول المصنف**: (قيامه بالنفس) معطوف على قوله فيما سبق: (الوجود) بعاطف مُقدَّر، فقول الشارح في الدخول على المتن: (الصفة الرابعة مِن الصفات السلبية) لا يقصد به الإشارة إلى وجه إعراب المتن، وإنما هو حل له مِن حيث المعنى، وقوله فيما بعد: (أي: بنفسه وذاته) إشارة إلى أنَّ (ال) في قول المصنف: (بالنفس) نائبةٌ عن المضاف إليه، وإلى أن المراد بالنفس الذات، فالعطف في عبارته عطف تفسير، والحق أنه يجوز إطلاق لفظ النفس عليه ﷻ، وأن ذلك لا يختص بالمشاكلة، وقد ورد في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي كثيرًا؛ فمن ذلك قوله ﷻ: ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى﴾ [طه: ٤١]، وقوله تباركت أسماؤه: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، وفي الحديث: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» وقوله ﷺ: فيما يحدِّث عن ربه: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي» وقوله ﷺ: «سبحان الله رضا نفسه». **محي**.

(٢) **قوله: (القيام بالنفس)** الباء في (بالنفس) بمعنى (في) أي: فهي للظرفية المجازية، أي: غناه تعالى في نفسه ليس باعتبار شيء آخر، والمراد بالقيام: الاستغناء. وبالنفس: الذات. **الشنواني**.

والإرادة وغيرها، لكنَّها واجبةُ القيام به تعالى[١]، هذا خُلْفٌ[٢].

وإنَّما وجبَ له تعالى الاستغناءُ عن المخصِّص؛ لوجوبِ وجوده وقِدمه وبقائه[٣]، ذاتًا وصفاتٍ[٤].

---

(١) **قوله: (لكنها واجبة القيام به)** أي: فاستحال كونه صفة، فاستحال قيامه بالمحل، فثبت كونه قائما بنفسه. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (هذا خلف)** بفتح الخاء؛ أي: مرميٌّ به وراء الظهر. أو بضمها؛ أي: كذب وباطل. **الأمير**.

(٣) **قوله: (لوجوب وجوده وقدمه)** أي: وجوبهما مستلزمٌ للاستغناءِ عن المخصص، لأنه لو احتاج إليه لكان حادثا، فينافي ما تقدم من وجوب الوجود والقدم. وهذا استدلال على الجزء الثاني مِن جزئي مفهوم القيام بالنفس **ببرهان اقتراني، تقريره**: الله تعالى واجبٌ له الوجود والقدم والبقاء، وكل مَن وجب له ذلك فهو مُستغنٍ عن المخصص، يُنتج: الله مستغن عن المخصص. ويصح أنْ يكون إشارةً إلى **قياس استثنائي، تقريره**: لو لم يستغن عن المخصص لما وجبَ وجوده وقدمه وبقاؤه، لكنه تعالى وجبَ وجودُه وقِدمُه وبقاؤه، ينتج: أنه تعالى مستغن عن المخصص، وبيان الملازمة: أن كل موجود يفتقرُ إلى المخصصِ حادثٌ، ودليل الاستثنائية ما مر، لكنه تعالى وجب وجوده وقدمه وبقاؤه. **الشنواني**.

(٤) **البحث في صفة قيام الله تعالى بنفسه يتعلق بها من جهتين، الأولى: بيان معنى قيامه بنفسه**، والثانية: **الدليل على أنه يجب لله تعالى القيام بنفسه**.

أما معنى قيامه ﷻ بنفسه: فعدم افتقاره جل شأنه إلى المحلِّ أو المخصِّص، والمراد بالمحلِّ هنا الذَّاتُ، وليس المراد به في هذا الموضع المكان؛ لأن عدم افتقاره إلى المكان مفهومٌ من مخالفته تعالى للحوادث على ما سبق، فالمعنى أنَّه سبحانه مستغنٍ عن ذاتٍ يقوم بها، ويلزم من ذلك أن يكون ذاتًا لا صفةً، لأنَّ الصِّفة لا بد أن تقوم بمحلٍّ، أي: ذاتٍ تتصف بها. والمراد بالمُخصِّص ـ بكسر «الصاد» ـ الفاعِل والموجِد، أي: أنه تعالى مستغنٍ عن موجدٍ يوجده، ويلزم مِن ذلك أن يكون قديمًا لا حادثًا، ومِن هذا التقرير تفهم أن معنى قيامه بنفسه يتضمن شيئين، **الأول**: عدم احتياجه إلى المحل، **والثاني**: عدم احتياجه إلى المُوجد، وتفهم أيضا أنَّ صفة القدم كان يمكن أن يستغنى بها عن عدم الاحتياج إلى الموجد؛ لأنه لا يحتاج إلى الموجِد إلَّا الحادِث، لكن علماء هذا الفن لا يكتفون بدلالة الالتزام لشدة خطر=

[٥ ـ الوحدانية]

والصِّفة الخامسة مِن الصِّفات السَّلبيَّة الواجبةِ له تعالى (وَحْدَانِيَّهْ)(١)

= الجهل في موضوعاتِ هذا العِلْم على ما علمت مما سبق.

وأما الدليل على وجوب قيامه تعالى بنفسه فيحتاج إلى دليلين: أحدهما: يثبت عدم احتياجه إلى المحل، **والثاني**: يثبت عدم احتياجه إلى المخصص وهو الفاعل والموجد على ما علمت.

والدليل على عدم احتياجه إلى المحل: أنه لو افتقر إلى محلٍ يقوم به لكان صفةً، ولو كان صفةً لم يصح اتصافه بشيء مِن صفات المعاني والمعنوية، وهو سبحانه واجب الاتصاف بكل صفة مِن صفات المعاني والمعنوية، أما أنه سبحانه واجب الاتصافِ بكل صفةٍ من صفات المعاني والمعنوية، فلما يُذكر من الأدلة مع كل صفة منها، وأما دليل الملازَمة في قولنا: «لو كان صفةً لم يصح اتصافه بشيء من... إلخ»، فدليلها: ما ثبت مِن كون الصفة لا توصف، إذ لو قبلت الصفةُ صفةً أخرى لزم ألا تخلو عنها أو عن مثلها أو عن ضدها، ويلزم من ذلك في الصفة الأخرى، وهلم جرًا، ويتسلسل أو يدور.

وأما دليل الملازَمة في قولنا: «لو افتقر إلى محل، أي: ذاتٍ ـ على ما علمت ـ لكان صفة»، فأنه لا يقوم بالذات إلَّا صفاتُها، ومتى ثبت اتِّصافه سبحانه بصفات المعاني والمعنوية، بطل كونه صفةً، ومتى بطل كونه صفةً بطل كونه مفتقرًا إلى محلٍّ، ومتى بطل كونه مفتقرًا إلى محلٍّ ثبت نقيضُه، وهو عدم افتقاره إلى المحل، وهو المطلوب.

وأما الدليل على عدم افتقاره إلى مخصص، أي: موجدٌ يوجِدُه: فأنه لو افتقرَ إلى المخصص لكان حادثًا، ولكنه ليس بحادثٍ، فليس مفتقرًا إلى المخصص.

فأما دليل الاستثنائية، وهي قولنا: «لكنه ليس بحادث»، فهو ما تقدم مِن دليل القِدم، وإذا بطل كونه حادثًا بطل ما أدى إليه، وهو أنه محتاج إلى مخصص، وإذا بطل ذلك ثبت نقيضه وهو عدم احتياجه إلى المخصص، وهو المطلوب. **محي**.

(١) اعلم أوَّلًا: أنَّ الوَحْدانيَّة ـ بفتح الواو وسكون الحاءِ ـ نِسبَةٌ إلى الوحدَة، فهذه «الياء» التي فيها ياء النِّسبة، وقد زيدت «الألف والنُّون» قبل «الياء» لإفادة المبالغة، كما زيدتْ في «رقباني» و«شعراني» وهما منسوبان إلى «الرقبة» و«الشعر». وقيل: لا يصح كون «الياء» للنِّسبة، لأنَّ المراد ثبوت الوحدة نفسها، لا ثبوت شيء منسوب إليها، وصاحب هذا القيل=

. . . .

= استظهر أنَّ الياء التي في «الوحدانية» «ياء المصدر الصناعي» مثل: الضاربية، والعالمية، والمفهومية ونحوها، وهو مردودٌ بأنَّ الشّيء قد ينسب لنفسه لقصد المبالغة.
ثمَّ اعلم أنَّ مبحث الوَحدانيَّة أشرفُ مباحثِ علم التَّوحيد، ولذلك تجد العلماء قد اختاروا لهذا العلم اسمًا مشتقًّا من الوحدة فسموه: «علم التوحيد» وكثر في القرآن الكريم التَّنبيه على هذا المبحث والإشارة إليه، قال الله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣] وقال جل شأنه: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا﴾ [طه: ١٤] وقال تعالت كلماته: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، إلى غير ذلك مِن الآيات.
ثمَّ اعلم أنَّ البحث في صفة الوَحدانية يتعلق بها مِن جهتين، الجهة الأولى: في بيان معنى الوحدانية وما يرتبط به، **والجهة الثانية:** في إقامة الدليل على وجوب الوحدانية لله ﷻ.
أما الكلام فيما يتعلق بمعنى الوحدانية وما يتَّصل به فنقول: معنى الوحدانية الواجبةِ له تعالى نفيُ التَّعدُّد في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله، وقد اشتهر أنَّ الوحدانية تنفي كُمُومًا خمسةً وهي:
الكمُّ المتَّصل في الذات، ومعناه: أنَّ ذاته مركبة من أجزاء.
والكمُّ المنفصل في الذات أيضًا، ومعناه: تعدد ذات الواجب بحيث يكون هناك إله ثانٍ، أو أكثر.
والكمُّ المتصل في الصفات: وهو التعدد في صفاته تعالى؛ بأن يكون له صفتان مِن جنسٍ واحد، كقدرتين وإرادتين وعِلْمين.
والكمُّ المنفصل في الصفات، ومعناه: أن يكون لغيره صفةٌ تُشبه صفتَه؛ كأن يكون لأحدٍ قدرة يُوجد بها ويُعدم كقدرة الله تعالى، أو يكون لأحدٍ إرادة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه، أو علمٌ محيط بجميع الأشياء وهكذا.
والكمُّ المنفصل في الأفعال، ومعناه: أن يكون لغيره تعالى فعل من الأفعال على وجه الإيجاد.
فوَحدة الذات الواجبة له تعالى معناها: أنه ﷻ ليس جِسمًا مركَّبًا يقبل الانقسام، وأنَّه ليس هناك إله آخرُ غيره، ووحدة الأفعال معناها: أنه ليس لأحدٍ فعل كفعلِه، وبعبارة أخرى: أنَّ وَحدة الذات تنفي عنه الكمَّ المتصل والكمّ المنفصل في الذات، ووحدة الصّفات تنفي عنه الكمّ المتصل والكمّ المنفصل في الصفات، ووحدة الأفعال تنفي عنه الكمَّ المنفصل في الأفعال. =

. . . .

= واعلم أنَّ وحدةَ الذَّات بمعنى: عدم التركيب مِن أجزاء مستفادةٌ مِن صفة المخالفة للحوادث، وأن وحدة الصِّفات بمعنى: أنه ليس له سبحانه صفتَان مِن جنس واحدٍ قد أفردَها المصنِّف ﷺ بالذِّكر فيما يأتي حيث قال: (وَوَحْدَةً أَوْجِبْ لهَا... إلخ) وأنَّ وحدة الأفعال بمعنى: أنه ليس لغيره سبحانه فعل مِن الأفعال على وجه الإيجاد، قد أفردها المصنف أيضًا بالذكر فيما يأتي في مبحث خلق الأفعال حيث قال: (وخَالقٌ لعبدِه ومَا عَمِل... إلخ) فبقي مما تدلُّ عليه الوَحدانية ولم يذكر في غير هذا الموضع أمران: وحدة الذات، بمعنى: أنه ليس هناك ذات أخرى تشبه ذاته، ووحدة الصفات، بمعنى: أنه ليس لغيره صفة تشبه صفته.

وأما الدَّليل على أنه سبحانه واحد في ذاته وفي صفاته بمعنى عدم النظير فيهما فَمُلَخصُه أن نقول:

لو لم يكن واحدًا لكان مُتعدِّدًا، ولو كان متعددًا.. لما وجد شيء مِن هذا العالم، لكن عدم وجود شيء مِن العالم باطلٌ، فما أدَّى إليه ـ وهو التَّعدُّد ـ باطلٌ، وإذا بطَلَ التَّعددُ ثبَتَ نقيضُه وهو أنَّه واحدٌ، وهو المطلوب.

فأمَّا بطلان عدم وجود شيء من هذا العالم فثابت بالمُشاهدَة.

وأمَّا التَّلازُم بين التعدُّد وعدم وجود شيءٍ من العالم فدليلُه:

أنه إذا تعدَّد ـ بأن كان في العالمِ إلهان ـ فإمَّا أنْ يتفقَا، وإمَّا أنْ يختلفَا، فإن اتفقَا، فإما أن يتفقَا على الاشتراك في إيجاد كلِّ شيءٍ، وإمَّا أن يتفقَا على انفراد كلِّ واحدٍ منهما بشيءٍ، فإن اتفقَا على إيجاد كلِّ شيءٍ، فإمّا أن يتفقَا على أن يوجداه معًا، وإما أن يتفقا على أن يوجده أحدهما ثم يوجده الآخر بعده، فإن اتفقا على أن يوجداه معًا، والمفروض أنَّ كل واحدٍ منهما تامُّ القدرة، كان في إيجادهما إياه معًا اجتماع مؤثرين كلُّ واحدٍ منهما قادر تامُّ القدرة على أثرٍ واحدٍ وهو لا يجوز، وإن اتفقا على أن يوجد أحدهما الشيء ثم يوجده الآخر، كان في إيجاد الثاني إيَّاه تحصيل الحاصل وهو مُحال، وإن اتفقا على أن يوجد أحدهما شيئا ويوجد الآخر شيئا آخر، لزم أن يكون كل واحد منهما عاجزا عن إيجاد ما أوجده الآخر، فهما جميعًا ـ على هذا الفرض ـ عاجزان، وإن اختلفا؛ فإما أن ينفذ مراد أحدهما دون الآخر، وإما أن ينفذ مراد كل منهما، وإما ألا ينفذ مراد واحد منهما، فإن نفذ مراد كل منهما لزم اجتماع النقيضين وهو محال، وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر لزم=

والمراد بها هنا: وَحْدة الذَّات والصِّفات، بمعنى عدم النَّظير فيهما.

[تَقريرُ برهَانِ التَّمانُع]

بأنَّه لو وُجِد فَرْدَان متَّصفان بصفات الألوهيَّة لأمكنَ بينهما تمانعٌ، بأنْ يريدَ أحدُهما حركةَ زيدٍ والآخرُ سُكونَه، لأنَّ كلًّا منهما في نفسه أمرٌ ممكنٌ، وكذا تعلُّق الإرادة بكلٍّ منهما؛ إذ لا تضادَّ بين الإرادتين، بل بين المُراديْن؛ وحينئذٍ إمَّا أنْ يحصلَ الأمران فيجتمعَ الضِّدَّان، أو لا، فيلزمُ عجزُ أحدهما، وهو أَمارة الحدوث[1] والإمكان لما فيه مِن شَائبة الاحتياج؛ فالتَّعدُّد مُستلزمٌ لإمكانِ التَّمانع المُستلزمِ لِلْمُحال[2]؛ فيكونُ مُحالًا، وهذا يقال له: برهان التَّمانع، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] وبيانُه ما علمتَ.

[تفصيلٌ لِبابِ التَّنزيهاتِ والسُّلوبِ]

وممَّا يجبُ اعتقادُه أنَّه تعالى وجبتْ له الصِّفاتُ المذْكورةُ حالَ كونِه **(مُنَزَّهًا)** أي: في حال وجوبِ تَنَزُّهِه عن ضدٍّ وما معه **(أَوْصَافهُ)** أي: صِفاته

= أن يكون من لم ينفذ مراده عاجزا، ولزم أن يكون الآخر أيضا عاجزا، إذ الفرض أنهما متساويان في القدرة والعلم وغيرهما من الصفات، وإن لم ينفذ مراد واحد منهما، لزم أن يكون كل واحد منهما عاجزا، وكل هذه اللوازم محال، فما أدى إليها ـ وهو التَّعدُّد ـ محالٌ، فثبت نقيضه ـ وهو عدم التعدد ـ وأن الخالق المدبِّر لهذا الكون واحد في ذاته وفي صفاته، وهو المطلوب. **محي**.

(١) **قوله: (أمارة الحدوث)** الأمارة عندهم كناية عن الدليل الظني، وهو غير مراد هنا، بل المراد بالأمارة هنا الدليل.

(٢) **قوله: (المستلزم للمحال)** الذي هو اجتماع الضدين، أو عجز أحدهما. **الشنواني**.

مطلقًا (سَنِيَّه) أي: كالنُّور، بجامع الاهتداء، أو معناه: رفيعة[1].

٢٦ - عَنْ ضِدٍّ أَوْ شِبْهٍ شَرِيكٍ مُطْلَقَا   وَوَالِـدٍ كَـذَا الوَلَـدْ والأَصْـدِقَا

وعلَّق بقوله منزَّهًا (عَن ضِدٍّ) أي: مُضادٍّ له ﷻ أو لصفاته، وإلَّا لوجب ارتفاعه[2] أو ارتفاعها ارتفاعًا مطلقا إنْ دامَ الضِّدُّ، أو مُقيَّدًا بحالةِ وجودِه إن لم يَدُم، والفَرْضُ أنَّه واجبُ الوجود قديمٌ، وكذا صفاته، هذا خُلْفٌ.

(أَوْ شِبْهٍ)[3] أي: مُشَابِهٍ[4] له تعالى في ذاته أو في صِفاته بوجهٍ وحالٍ؛

---

(١) يريدُ ﷺ أنْ يقول: إنَّ (سنية) في كلام المصنف فَعِيلَة، ويجوز أنْ يكون مأخذها السَّنَاء ـ بالمدِّ ـ وهو الرِّفْعَة، فيكون المعنى: أن صفاته ﷻ رفيعة، أو يكون مأخذها السَّنَا ـ بالقصر ـ وهو الضوء والنور، ومنه قوله سبحانه: ﴿يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِۦ يَذْهَبُ بِٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ [النور: ٤٣] ويكون المعنى: على تشبيه صفاته بالضوء، [لا بمعنى أن صفاته قام بها النور؛ لأن النور عرض يستحيل قيامه بالصفة قديمة كانت أو حادثة] **محي الدين والشنواني**.

(٢) **قوله**: (لوجب ارتفاعه) أي: بالفعل إن ثبت الضد بالفعل، أو جاز ارتفاعه إن جاز الضد. **الأمير**.

(٣) **قوله**: (أو شبه) معطوف على (ضد) فأو بمعنى الواو، عَدلَ إليه الناظم لضرورة النظم. **الشنواني**.

(٤) الشِّبْه ـ بكسر الشين وسكون الباء ـ مثل الشَّبِيه، وقد جاءتْ ألفاظٌ كثيرة في العربية على هاتين الزنتين ومعناهما واحد مثل: الخِدْن والخَدِين، والخِلُّ والخَلِيل، والمِثْل والمَثِيل، والشِّبْه والشَّبِيه، والحِبُّ والحَبِيب.

فإن قلت: فهل بين الشَّبيه والنَّظير والمَثِيل تفاوتٌ في المعنى، وإذا كان فما حدُّ هذا التفاوت؟

فالجواب أن نقول لك: الشَّيء إنْ وافق الشَّيءَ فإمَّا أنْ يوافقَه في كُلِّ صفاته، وإما أنْ يوافقه في أغلب صفاته، وإما أن يوافقه في أقلِّ صفاته، فإن كان الشيء موافقًا للشيء في كل صفاته فهو: مِثله ومَثيله، وإن كان يوافقه في أغلب صفاته: فهو نَظيره، وإذا كان يوافقه في أقلِّ صفاته: فهو شِبْهُه، ومِن هنا تفهم السِّرَّ في اختيار المصنف لفظ «الشِّبْه» دون «النَّظير»=

لوجوب مخالَفتِه تعالى للممكنات ذاتًا وصفاتٍ[1].

[تَنَزُّهه سبحَانَهُ عَن الشَّريك]

وحالَ كونِه تعالى مُنزَّها أيضًا عن (**شَرِيكٍ**) أي: مُشارِكٍ له (**مُطْلَقًا**) أي: في ذاته، أو في صفاته، أو في أفعاله، فلا تَكثُّرَ في ذاته[2]، ولا نَظيرَ له في صِفاته، ولا اختراعَ لغيره في أفعاله، ودليلُ هذا[3] ما مرَّ في وجوب الوَحدانيَّة له تعالى.

[تَنَزُّهُه سبحَانَهُ عن الاتِّصَال والانْفِصَال]

(**وَ**) حالَ كونه تعالى مُنزَّها عن (**وَالِدٍ**) فلا يجوز أنْ يكونَ تعالى مُنفصلًا عن حيوان آخر، أبًا كان أو أُمًّا، لِصِدق الوالد بهما (**كَذَا الْوَلَدْ**) فيجبُ أنْ يكون تعالى مُنزَّهًا عنه كتَنَزُّهِه عن الوَالِد؛ فلا يجوزُ أنْ ينفصلَ عنه حيوانٌ آخر[4] (**وَ**) حَالَ كَونِه تعالى مُنزَّهًا أيضًا عن (**الأَصْدِقَا**) جمع صديق، بمعنى

= و«المثل» لأنَّ الحكم بنفي الشّبْه يستلزمُ الحكم بنفي النَّظير والمِثل، فإنه إذا انتفى مَن يوافقه في أقلِّ صفاته فَلأَنْ ينتفي مَن يوافقه في أكثرها أو في جميعها مِن باب الأولى. **محي**.

(١) **قوله: (ذاتا وصفاتٍ)** أي: وأفعالا، وإنما ترك ذكر الأفعال لأن حكمها يُعلم مِن برهان الوحدانية. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (فلا تكثُّرَ في ذاته)** هذا ليس مناسبا لحل المتن، لأن الكلام في الشريك؛ وهو لا يكون إلا منفصلا. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (ودليل هذا)** أي: بعض هذا، وهو أنه لا شريك له في الذات، ولا نظير له في الصفات، إذ هو الذي تقدم دليله، وأما عدم الشريك في الأفعال فلم يتقدم دليله. **الشنواني**.

(٤) في هذا الكلام بشِقَّيه ـ وهما تنزُّه الباري ﷻ عن أن يكون له والِدٌ يَلِدُه، وعن أنْ يكون له وَلَدٌ ينفصل عنه ـ رَدٌ على النَّصارى الذين قالوا بألوهيَّة عيسى ﵇، فإنهم يعترفون بأنه=

المُصَادِق؛ لصِدقه في وُدِّه ومحبَّته[1]، قريبًا كان أو بعيدًا، ملاطفًا كان أو غيره[2]، زوجًا كان أوْ لَا، ودليل الجميع ما تقدَّم في وجوب مخالَفته للحوادث.

= ابن مريم، وَلَدَتْهُ كما تَلِدُ النساءُ أولادَهم، والإله لا يكون له والدٌ، ويزعمون أنه ابن الله، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا! استكثروا أن يوجَدَ إنسانٌ بغير والدٍ، وقد ضلَّت حلومهم وعزبت عنهم عقولهم في ذلك، لأنَّ الله تعالى أوجد آدم مِن غير أمٍّ ولا أب، فلأن يقدر سبحانه على إيجاد عيسى مِن أُمٍّ بلا أب أهونُ وأيسر، و﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ﴾ [آل عمران: ٥٩].

وتنسب إلى الفخر الرازي أبياتٌ في الرَّد على مقالتهم في عيسى، وفيها احتجاجٌ على دعواهم ألوهيتَه مع قولهم إنَّ اليهود قتلوه، وهذه الأبيات هي قوله:

عَجَبًا لِلْمَسِيحِ بَيْنَ النَّصَارَى ... وَإِلَى اللهِ وَالِدًا نَسَبُوه

سَلَّمُوهُ إِلَى الْيَهُودِ وَقَالُوا ... إِنَّهُمْ بَعْدَ قَتْلِهِ صَلَبُوه

فَإِذَا كَانَ مَا يَقُولُونَ حَقًّا ... فَسَلُوهُم وَأَيْنَ كَانَ أَبُوه؟

فَإِذَا كَانَ رَاضِيًا بِأَذَاهُمْ ... فَاشْكُرُوهُمْ لِأَجْلِ مَا صَنَعُوه

وَإِذَا كَانَ سَاخِطًا بِقَضَاهُمْ ... فَاعْبُدُوهُمْ لِأَنَّهُمْ غَلَبُوه

(١) **قوله: (لصدقه في وده... الخ)** إن قلت: هذا المعنى ليس محالا وقد قال تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤] ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥] ومنه الصديقون، قلت: المراد محَالٌ على الوجه المُعتاد مِن أنَّ كُلاً يُعاون صاحبَه وينفعه ويحتاج إليه. ومعنى يحبهم: يفعل معهم ما يفعله المحبُّ مِن الإحسان، ومِن هذا المعنى: حبيب الله وخليل الله، ولا يجوز أنْ يُطلقَ صديقُ الله؛ لأنه لم يرد مع إيهامه المحال السابق، ولمَّا ورَدَ الحبيب والخليل.. وجب قبوله وتأويله، وقد حكى شارحُ الدَّلائل خِلافا في إضافة العشق له تعالى قياسا على المحبة، والأصح المنع؛ لعدم الإذن مع إشعاره بالتعشق والتمازج. **الأمير.**

(٢) **قوله: (قريبا)** أي: من غير واسطة. **وقوله: (بعيدا)** أي: بواسطة أو وسائط. **وقوله: (ملاطفا كان أو غيره)** أي: سواء كان زائدا في المحبة والود أو لا، وإلا فالصادق في الود والمحبة لا يكون إلا مُلاطفا. **الشنواني.**

والأصل القاطع قوله تعالى[1]: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص].

[القسم الثالث: صِفَاتُ المَعاني السَّبعة]

ثُمَّ شرعَ في بيانِ صفات[2] المعاني ثالثِ أقسام الصِّفات، وهي: **عبارةٌ عن كلِّ صفةٍ[3] قائمةٍ بمَوصوف مُوجبةٍ له حُكمًا[4]**. ....

(١) هذه الآية صدرها تنزيهٌ يردُّ على المجسمة، وعجزها إثباتٌ يردُّ على المعطلة النافين للصفات الثبوتية. وقدَّم في الآية السَّلبَ على الإيجاب؛ لأنَّ التخلية مُقدمة على التحلية، ولكي لا يتوهم من السمع والبصر المشابهة للمألوف، وأن السمع بأُذنٍ وصِماخٍ، والبصر بحدقة.

(٢) إضافة «صفات» إلى «المعاني» في قولهم: «صفات المعاني»، تحتمل أمرين، **الأَوَّل**: أن تكون هذه الإضافةُ بيانيَّةً، ويكون المراد أنَّ هذه الصفات هي معانٍ وجودية، ونظيره قولنا: «بلغ فلان مرتبة الاجتهاد» و«وصل فلان إلى درجة الإمامة»، فإنَّ المعنى: مرتبةٌ هي الاجتهاد، ودرجةٌ هي الإمامة، **والثَّاني**: أن تكون الإضافة على تقدير «مِنْ» أي: الصفات التي هي مِنَ المعاني، فإذا لاحظت أنَّ علماء الكلام لم يصلوا إلى غير هذه السبع من بين المعاني، وأنه لا مزيد عليها عندهم تعين الوجه الأول، وجواز الوجه الثاني مخصوصٌ بما إذا نظرتَ إلى العبارة مِن حيث ذاتُها، باعتبار أنَّ المعنى أعم، يشمل كل موجود من صفات القديم والحادث.

ثمَّ إن المعاني جمع معنىً، والمعنى لغة: ما قابل الذات، فيشمل النفسية، والسلبية، وهو في اصطلاح علماء الكلام: «كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكما»، ألا ترى أن القدرة صفة قائمة بذاته تعالى وأنها توجب له الكون قادرًا. **محي**.

(٣) **قوله: (كل صفة)** أي: وجودية، وإن كانت الصفة في اللغة تطلق على الوجودي وعلى العدمي كالقدم، وكون الصفة وجودية مفهوم من قوله: (قائمة) لأن العدمي لا يطلق عليه أنه قائم. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (موجبة له)** أي: مستلزمة لا مؤثرة، **وقوله: (حكما)** أي: وهو اللازم للصفة، ككونه=

وهي سبع[1].

[١ ـ صفة القدرة، تعريفها، وأدلة ثبوتها]

٢٧ ـ وَقُـــدْرَةٌ إرَادَةٌ وَغَـــايَرَتْ	أَمْرًا وَعِلمًا والرِّضَـا كما ثَبَتْ

فالأُولَى ما أشارَ إليها بقوله (وَ) واجبٌ له تعالى (قُدْرَةٌ) كاملة، وهي عُرفًا: **صفة أزليَّة يتأتَّى بها[2] إيجاد كلِّ ممكنٍ وإعدامُه على وَفْقِ الإرادة**، وإنَّما وجبتْ له تعالى؛ لأنَّه صانعٌ قديمٌ له مَصنوعٌ حادثٌ، وصدُور الحَادثِ عن القَديم إنَّما يُتصوَّر بطَريق القُدرة والاخْتيار، دونَ الإيجاب[3].

= تعالى قادرا فإنه لازم للقدرة، فالحكم هو المعنوية، وفي الحقيقة المعاني والمعنوية متلازمان؛ لكنهم لاحظوا الوجودي أصلا. **الشنواني والأمير**.

(١) انحصار صفات المعاني في السَّبع هو بالنَّظر إلى ما قام الدليل عليه تفصيلًا، مع قطع النَّظر عن صفاتٍ وقع فيها خلاف ولم يقم الدَّليل على أنَّها صفات زائدة على هذه السَّبع، كالإدراك والتَّكوين، وسيأتي للمصنف والشارح التَّعرض لصفة الإدراك، وسنتكلم عن ذلك هناك. **محي**.

(٢) **قوله: (يتأتى)** ليس ظاهره في المعاناة والاستعانة مرادًا؛ لاستحالة ذلك عليه سبحانه، نعم التأثيرُ حقيقةٌ للذات وقولهم: القدرة فعالةٌ.. مجازٌ لا كفر ما لم يرد الانفكاك والاستقلال. **الأمير**.

(٣) **الكلام في صفة القدرةِ يتعلق بها مِن ثلاثة وجوه، الوجه الأوَّل:** في بيان معناها، **والوجه الثاني:** في بيان الدليل على وجوبها له سبحانه، **والوجه الثالث:** في بيان ما تتعلق به القدرة.
أما الكلام على معناها: فالقدرة في اللُّغة: القوَّة والاستطاعة وضِد العجز، وفي اصطلاح علماء الكلام ما ذكره الشارح بقوله: «وهي عرفًا صفة أزلية قائمة بذاته يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة»، وقبل أن نشرح لك هذا التعريف نُنبهكَ إلى أنَّ هذا التعريفَ رسمٌ وليس حدًّا حقيقيًّا؛ لأن الحدَّ الحقيقيَّ لا يكون إلا بذكر ذاتيَّات المحدودِ، ونحن لا نعلم كُنْه ذاته سبحانه ولا كُنْه صفةٍ مِن صفاته، وإنما نعلم خصائص هذه الذات وأوصافها، وخصائص الصفات، وهذا الكلام يجري في كل التَّعاريف المذكورة للصفات.=

. . . .

= وبعد؛ فاعلم أن قولنا: «صفة»، كالجنس في التعريف، وقولنا: «يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه»، إشارة إلى تعلُّق من تعلقات القدرة يسمى: «التَّعلق الصَّلُوحي القديم» أو «التَّعلق الصَّلَاحي القديم»، وسيأتي بيانه مع سائر تعلقات القدرة قريبًا، وقولنا: «بها»، إشارة إلى أنَّ التأثير حقيقة للذات، وإسنادُ التأثير إلى القدرة مجازٌ، لكون القدرة سببًا في التَّأثير، وقولنا: «كل ممكن»، قيدٌ للاحتراز، يخرج به الواجب والمستحيل، فإنَّهما ممَّا لا تعلق للقدرة به، وذلك لأنَّها لو تعلقت بالواجب لم يصحَّ أن تعدمه؛ لأن الواجب لا يقبل العدم، ولا يصح أن توجده؛ لأن في إيجادها إياه تحصيل الحاصلِ، ولو تعلَّقت بالمستحيل لم يصح أن توجده؛ لأن المستحيل لا يقبل الوجود، ولا يصح أن تعدمه؛ لأنَّ في إعدامها إياه تحصيل الحاصل، ومعنى قولنا: «على وَفق الإرادة» أن كل ما خصصه الله تعالى بإرادته أبرزه بقدرته، فتعلق الإرادة لكونه أزليًا سابقٌ على تعلق القدرة لكونه تنجيزًا حادثًا، ومن هذه العبارة تدرك أن الترتيب حاصل بين تعلق صفتي القدرة والإرادة، وأنه لا ترتيب بين نفس الصفتين؛ لأنَّ القديم لا ترتيب فيه، وإلَّا يكن الأمر كذلك كان المتأخِّر منهما حادثًا، ومن العلماء من عرَّف القدرة بقوله: «صفة تؤثر في إيجاد الممكن وإعدامه»، فقوله: «صفة»، كالجنس في التعريف يشمل جميع الصفات، وقوله: «تؤثر»، كالفصل الأوَّلِ يَخْرجُ به جميع ما لا تأثير له من الصفات، كالعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ونحوها، ما عدا الإرادة، وقولنا: «في إيجاد الممكن ـ إلخ»، كفصلٍ ثانٍ تَخرُجُ به الإرادة، فإنَّها لا تؤثِّر في الإيجادِ والإعدامِ، وإنما تؤثِّر في تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه كما يأتي بيانه قريبًا، وهذا بناءً على أنَّ التَّخصيص المذكورَ نوعٌ مِن التَّأثير، وهو الصَّحيح، فإن ذهبت إلى أنَّ التَّخصيص ليس تأثيرًا، كانت الإرادة خارجةً بالفصل الأوَّلِ، وكان قوله: «في إيجاد الممكن وإعدامه» لبيان تعلُّق القدرة.

وأمَّا الكلام على دليل وجوب القدرة له سبحانه، فأنْ تقولَ: لو لم يجب اتصاف الله ﷻ بالقدرة، لما وُجِدَ شيءٌ من هذا العالم، لكن هذا العالم موجود، فيثبت أنَّ الله تعالى متَّصف بالقدرة، أمَّا الدَّليل على صحة الاستثنائيَّة وهي قولنا: «لكن العالم موجود» فهو العيانُ والمشاهدة، وأمَّا دليل الملازمة في قولنا: «لو لم يجب اتصاف الله تعالى بالقدرة، لما وجد شيءٌ مِن هذا العالم»، فهو أنَّ الفعل الذي هو إيجاد العالمِ لا يصحُّ بدون القدرة، لأن العاجز لا يَقوى على فعل ما يريد، وهذا واضح إن شاء الله تعالى.

[٢ ـ صفة الإرادة، تَعريفُها وبيانُ مُغايَرتِها للأَمْر والعِلم والرِّضا والمَحبَّة]

وثانيتها (إِرَادَةٌ) وهي: صفةٌ قديمةٌ، زائدةٌ على الذَّات، قائمةٌ بها، شَأْنُها التَّخصيص؛ فتُخصِّص كلَّ ممكنٍ ببعض ما يجوز عليه(١) ....

= وأمَّا الكلام على تعلُّق القدرة: فاعلم أولًا: أنَّ معنى تعلق الصفة بشيء: «اقتضاء الصفة واستلزامها أمرا زائدا على القيام بمحلها» على ما سيأتي في كلام الشارح ﷺ وهذا المعنى حقيقة في التعلق بالفعل وهو التنجيزي، وأما إطلاق التَّعلق على صلاحية الصفة في الأزل لشيء أو على كون الشَّيء في قبضة الصفة فهو مجاز.

ثم اعلم أنَّ أقصى ما ذَكره المحققون أنَّ للقدرة سبع تعلقات: واحد منها يسمى: «التعلق الصلوحي القديم» وثلاثة يسمى كل منها: «تعلق القبضة» وثلاثة كل منها يسمى: «التعلق التنجيزي الحادث» أما الأول ـ وهو الصلوحي القديم ـ فهو صلاحيتها في الأزل للإيجاد والإعدام فيما لا يزال، فأما تعلقات القبضة الثلاثة فهي: تعلقها بعدمنا فيما لا يزال قبل وجودنا، وتعلقها باستمرار الوجود بعد العدم، وتعلقها باستمرار العدم بعد الوجود، ومعنى ذلك أن الممكن في قبضة القدرة، فإن شاء الله تعالى أبقاه على عدمه، أو على وجوده، وإن شاء أوجده أو أعدمه.

وأما التعلقات التنجيزية الحادثة الثلاثة فهي: تعلقها بإيجادنا بالفعل بعد العدم السابق، وتعلقها بإعدامنا بالفعل بعد الوجود، وتعلقها بإيجادنا بالفعل حين البَعث.

وأما عدم الممكن في الأزل فهذا لا تتعلق به القدرة اتفاقًا؛ لأنَّه واجب لا جائزٌ، وقد علمت أنَّ القدرة إنما تتعلق بالممكنات لا بالواجبات، والدليل على أنها لا تتعلق بعدمنا في الأزل: أنها لو تعلقت به حينئذ لجاز وجودنا أزلًا، وهو باطلٌ؛ لما يلزم عليه من تعدد ذوات القدماء. وذهب الأشعري وإمام الحرمين إلى أنها لا تتعلق بإعدامنا بعد وجودنا ـ وهو أحد ما ذكرناه في التعلقات التنجيزية الحادثة ـ، بل عند الأشعري أنه إذا أراد الله عدم الممكن قطع عنه الإمدادات فينعدم بنفسه، ونظير ذلك أنّك إذا وضعت الزَّيت في السراج فإن الفَتِيلَةَ تستمرُّ منوّرة فإذا فرغ الزَّيْتُ طفئت الفتيلةُ بدون فعل فاعل. محي.

(١) **الكلام على صفة الإرادة يتعلق بها من أربع جهات، الجهة الأولى: في بيان معنى الإرادة لغةً**=

....

= واصطلاحًا، والجهة الثانية: **في بيان الدليل على وجوب اتصاف الله تعالى بصفة الإرادة**، والجهة الثالثة: **في بيان ما تتعلق به صفة الإرادة**، والجهة الرابعة: **في بيان هل الإرادة والأمر والرضا بمعنى واحدٍ أم أنَّ معانيها مختلفة؟**

أما الكلام على هذه الصفة من الجهة الأولى فنقول: الإرادة في اللغة: القصد، وتُرادفها المشيئة، وهي في اصطلاح علماء الكلام: «صفة أزليَّة، زائدة على الذات، قائمة به سبحانه، تُخَصِّصُ الممكِنَ ببعض ما يجوز عليه»، فقولنا: «صفة»، كالجنس في التعريف يشمل جميع الصفات، وقولنا: «قديمة» يراد بها الرَّدُّ على نحو الكرَّامية الذين قالوا: إنَّ الإرادة صفة حادثة قائمة بذاته تعالى، تقدَّسَ اللهُ عما يقول المُبطلون، وقولنا: «زائدة على الذات»، يراد به الرَّدُّ على بعض المعتزلة الذين قالوا: إن الإرادة نفس الذات، وقولنا: «قائمة بذاته تعالى»، ردٌّ عل فريقين مِن المعتزلة، أوَّلهما الجُبَّائيُّ ومَن ذهب مذهبه مِن الذين قالوا: إنَّ الإرادة صفة قائمة بغير محلٍّ، وثانيهما النَّجَّار ومَن ذهب مذهبه مِن الذين قالوا: إن الإرادة صفة سلبيَّة، وفسَّروها بأنَّها: «عدم كون الفاعل ساهيًا أو مكرهًا»، وقد علمت فيما سبق أن الصَّفة السَّلبيَّة لا قيام لها، لكونها أمرًا عدميًّا، وقولنا: «تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه»، إشارةٌ إلى التعلق التنجيزي القديم، وهو تخصيص الله تعالى الشيءَ أزلًا بالصفات التي يعلم أنه يوجد عليها في الخارج، وستعرفه مع سائر تعلُّقات الإرادة في الجهة الثَّالثة، وبعضهم عرَّف الإرادة بأنها: «صفة تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن، من: وجودٍ أو عدمٍ، أو طولٍ أو قِصَرٍ ونحوها، بالوقوع بدلًا عن مقابله»، فقوله: «صفة»، كالجنس في التعريف شاملٌ لجميع الصِّفات، وقوله: «تؤثر»، كالفصل خرج به ما لا يؤثِّر مِن الصِّفات، كالعلم والكلام والسمع والبصر والحياة ونحوها، ما عدا القدرة فإنها لا تخرج بهذا القيد، وقوله: «في اختصاص»، كفصلٍ ثانٍ خرج به القدرة، والمراد بتخصيص أحد طرفي الممكن بالوقوع: ترجيحُ وقوعِ أحدِ طرفيه.

واعلم أنَّ الممكنات المتقابلات ستة، وقد أشار إليها بعضهم في قوله:

الْمُمْكِنَاتُ الْمُتَقَابِلَاتُ ... وُجُودُنَا وَالْعَدَمُ، الصِّفَاتُ
أَزْمِنَةٌ، أَمْكِنَةٌ، جِهَاتُ ... كَذَا الْمَقَادِيرُ، رَوَى الثِّقَاتُ

ومعنى كونها متقابلاتٍ أنها متنافياتٌ؛ فالوجود يقابل العدمَ، وبالعكس، وبعض الصفات=

. . . .

= يقابل بعضًا، فكونه أبيضَ مثلًا يقابل كونَه أسودَ، وبعض الأزمنَة يقابل بعضًا، فكونه في زمن الطُّوفان مثلًا يقابل كونه في زمن سيِّدنا محمَّدٍ ﷺ، وبعض الأمكنَة يقابل بعضًا، فكونه في مصرَ يقابل كونه في تونسَ مثلًا، وبعض الجهات يقابل بعضًا، فكونه في جهة المشْرق يقابِل كونَه في جهة المغرِبِ مثلًا، وبعض المقادير يقابل بعضًا، فكونه طويلًا مثلًا يقابل كونه قصيرًا.

فقول النَّاظم في البيتين اللذين رويناهما لك: «وجودنا والعدم»، واحد مِن الممكنات المتقابلات، وقوله: «والصفات»، واحدٌ ثانٍ، والثَّالث: الأمكنة، والرابع: الأزمنة، والخامس: الجهات، والسادس: المقادير.

فالإرادة تخصِّصُ الوجودَ الذي هو أحد الطرفين بالوقوع دون العدم، أو تخصِّص العدمَ الذي هو الطرف الآخر بالوقوع دون الوجود، وتخصص الصفة المخصوصة كالبياض مثلًا بالوقوع دون غيرها مِن الصِّفات، وتخصص الزمان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره مِن الأزمنة، وتخصِّص المكان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الأمكنة، وتخصِّص الجهة المخصوصة بالوقوع فيها دون غيرها مِن الجهات، وتخصِّص المقدار المخصوص بالوقوع للجرم دون غيره مِن المقادير.

وأما الدَّليل على وجوب اتصاف الله تعالى بالإرادة فتقريره أن نقول: لو لم تجب له الإرادة لكان مُكرَهًا، ولو كان مكرَها لما وُجِد شيءٌ مِن هذا العالم، ولكن العالم موجودٌ، فثبتَ كونه سبحانه متصفًا بالإرادة، والكلامُ على هذا الدليل كالكلامِ على دليل القدرة، وقد تقدَّم قريبًا.

وأما بيان تعلق الإرادة فاعلم أولًا: أنَّ الذي ذكره المحققون مِن تعلقات الإرادة تعلقين، **الأوَّل:** التَّعلق التَّنجيزيُّ القديم، وهو: «تخصيص الله تعالى الشيء أزلًا بالصِّفات التي يعلمُ أنَّه يوجَدُ عليها في الخارج» وقد سبق بيان هذا، **والثاني:** تعلق صلوحي قديم، وهو: «صلاحية الإرادة في الأزل للتخصيص مع ثبوت التخصيص بالفعل أزلًا أيضًا» ومِن العلماء مَن أثبت للإرادة تعلقًا ثالثًا، وسماه: «التعلق التنجيزيّ الحادث» وهو: «تخصيصُ الله تعالى الشيء عند إيجاده بالفعل بما سبق تعلقها به أزلًا» والتَّحقيقُ أنَّ هذا إظهارٌ للتعلُّقِ التنجيزيِّ القديم، وليس تعلقًا مُستقلًا.

واعلم ثانيًا: أنَّ تعلُّق الإرادة بالممكن وحده، لا بالواجب ولا المستحيل، وأنَّ الممكنَ=

(وَغَايَرَتْ) الإرادةُ أي: خالفتْ (أَمْرًا) نفسيًّا[1]، وهو: اقتضاءُ فعلٍ غيرِ

= أعمُّ مِن أنْ يكونَ خيرًا أو شرًا، وخالف في هذا الأخير المعتزلة، فزعموا أن إرادة الله لا تتعلق بالشُّرور ولا القبائح، ويُروىَ أنَّ القاضي عبد الجبَّار الهمداني دخل على الصَّاحب بن عبَّاد، فوجد عنده الأستاذَ أبا إسحاق الإسفراييني، والقاضي عبد الجبار من رؤوس المعتزلة، والأستاذ أبو إسحاق مِن أكابر أهل السُّنة، فقال القاضي عبد الجبار: سبحان مَن تنزه عن الفحشاء، يريدُ التنديد بأهل السنة الذين قالوا: إن الشَّرَ واقعٌ مِن الناس بإرادةِ الله تعالى، فقال الأستاذ أبو إسحاق: سبحان مَن لا يجري في مُلكه إلَّا ما يشاءُ، فقال القاضي عبد الجبار: أَفَيُرِيدُ ربُّنا أن يُعْصَى؟! فقال الأستاذ أبو إسحاق: أَفَيُعْصىَ رَبُّنا كُرهًا؟! فقال القاضي عبد الجبار: أرأيتَ إنْ منعني الهُدى وقَضى علي بالرَّدَى، أَحسنَ إلي أم أساءَ؟ فقال الأستاذ أبو إسحاق: إنْ منعكَ ما هو لك فقد أساء، وإن منعك ما هو له فهو يخص برحمته من يشاء، وانقطع الحديث بعد ذلك.

والذي ذهبَ إليه المعتزلة مِن تخصيص الممكن الذي تتعلق الإرادة به بالخير؛ مبنيٌّ على ما ذهبوا إليه مِن أنَّ الإرادةَ توافقُ الرِّضَا في المعنى، والحقُّ ما ذهب إليه أهل السنة مِن أنَّ الرضَا غير الإرادة، وسيأتي إيضاح ذلك في الجهة الرابعة مِن الكلام على هذه الصفة، ومع أنَّ أهلَ السنة يرون أنَّ إرادة الله تتعلق بكلِ ممكنٍ خيرًا كان ذلك الممكن أو شرًّا؛ فإنهم يختلفون في جواز نسبة الشرور والقبائح إليه تعالى، والذي رجَّحه المحقِّقون: جواز ذلك في مقام التَّعليم دون غيره، وهذا الخلاف جارٍ أيضًا في نسبة الأمور الخسيسة إليه تعالى، والأصحُّ أيضًا جواز ذلك في مقام التعليم دون غيره، فلا يجوز أن تقول: الله خالق القِرَدة والخنازير، إلَّا أنْ يكون ذلك في مقام التَّعليم، وهذا ضربٌ مِن الأدب ليس غير. محي.

(١) **هذا الموضوع هو الجهة الرابعة مِن جهات الكلام على صفة الإرادة، وحاصله:**
أنَّ مذهب أهل السنة والجماعة أنَّ إرادةَ الله تعالى ليستْ عينَ أمره، ولا هي مُستلزمة له، **فقد يريد الشيءَ ويأمرُ به**، كأمره بالإيمان مَن علِم اللهُ تعالى منهم الإيمانَ، فإنه أراده منهم وأمرهم به، **وقد لا يريد الشيءَ ولا يأمرُ به**، ككفر مَن علم الله إيمانهم، فإنه سبحانه لم يرده ولم يأمرهم به، **وقد يريد الله تعالى الشيء ولا يأمر به**، ككفر أبي لهب مثلا، وكالمعاصي الحاصلة مِن آحاد الناس، فإن الله جلَّتْ قدرته قد أراد ذلك كله، ولكنه سبحانه لم يأمر به، بل أمرَ بأضداده، فقد أمر أبا لهب بالإيمان، وأمر سائر الناس بالطاعات، **وقد يأمر الله تعالى بالشيء ولا يريده**، كالإيمان مِن أبي لهب والطاعة من عامة العصاة، فإنه سبحانه أمر أبا لهب=

....

= بالإيمان ولم يرده منه، وأمر عامة المذنبين بالطاعة ولم يُردها منهم.
فإن قلت فكيف يأمر الله تعالى بشيءٍ وهو مريد لعدم حصوله؟
فالجواب: أن فائدة الأمر لم تنحصر في رغبة الامتثال، بل يجوز أنْ تكون ثَمَّة حكمةٌ غابت عنا وهي معلومةٌ له سبحانه، على أنّا ندرك بعض حكم الله في أوامره التي مِن هذا القبِيل، ومنها قطع الحجة على الكفَّار والعصاة حتَّى لا يقول أحدهم: لو كلَّفتَني لَقُمْتُ بما كلَّفتَنيه.
وقال المعتزلة: إن إرادة الله تعالى الفعلَ مِن المكلف هي عين أمره النفسي بهذا الفعل، فعندهم أنَّ الله تعالى لا يريد إلَّا ما أمر به مِن الإيمان والطَّاعة سواءٌ أوقع ذلك أم لا، فإيمانُ أبي جهل مثلًا ـ عند أهل السنة ـ مأمورٌ به غير مرادٍ له ﷻ؛ لأنه علِم عدمَ وقوعه، وكفر أبي جهل منهيٌّ عنه وهو واقع بإرادة الله وقدرته، وعند المعتزلة: إيمان أبي جهل هو المراد لله تعالى لا كفره، لأن إيمانه هو المأمور به، وقد تمسَّكَ أهلُ هذا الرَّأي بشُبَهٍ هي أَوْهَى مِن بيت العنكبوت، وحاصلها: أنَّ إرادةَ القبيح ـ وهو المنهي عنه ككفر أبي جهل ـ قبيحٌ، والعقابُ على ما أُريدَ ظلمٌ، والنهيُّ عمَّا يرادُ والأمرُ بما لا يُراد سفهٌ، والله تعالى منزهٌ عن القبائح، وعن الظُّلم، وعن السَّفهِ.
ورد قولهم «بأن إرادة القبيح قبيحٌ»: بأنَّا لا نُسلِّم قُبْحَ ذلك، بل هو حَسنٌ، غايةُ الأمر أنه قد يخفى علينا وجه حُسْنِه.
ورُدَّ قولهم «بأن العقاب على ما أريد ظلم»: بأنّا لا نُسلِّم كونه ظلمًا؛ لأنَّ الظلمَّ هو التصرف في ملك الغير بغير إذنه، والله تعالى إنما يتصرف في ملكه.
ورد قولهم «بأن النهي عما يرادُ والأمرَ بما لا يرادُ سَفَهٌ»: بأنّا لا نُسلِّم ذلك؛ لأن محلَّ كون ذلك سفهًا أنْ لو انحصر المقصودُ في رغبة الامتثال، ولكن قد يكون الغرض من الأمر والنَّهي الابتلاءُ أو إظهارُ فساد استعداد المأمور أو المنهيِّ، ثم إنه يلزم على مقالة المعتزلة هذه: أنَّ الله تعالى قد يريد الشيء ولا يقع، وأن الشيء قد يقع وهو سبحانه لا يريده.
وقال ابن قاسم: «وصدور هذه المقالة مِن عاقل مستبعَدٌ؛ إذ كيف يظنُّ إنسانٌ تخلُّفَ مُرادِ الله تعالى ووقوعَ مُراد الشيطان؟ حتى قال بعضهم: لا شك في كفر مَن يعتقد ذلك». وحُكي عن عمرو بن عبيد أنه قال: «ما ألزمني أحدٌ مثلَ ما ألزمني مجوسيٌّ كان معي في سفينةٍ، قلتُ له: لم لا تسلم؟ فقال: إن الله تعالى لم يرد إسلامي، فإذا أراد إسلامي أسلمتُ، فقلتُ=

كفٍّ[١]، مدلولٍ عليه بلفظٍ غيرِ نحو «كُفَّ»[٢]، ومغايرتها للأمر اللَّفظي في غاية الظُّهور[٣] (وَ) غايرتِ الإرادةُ أيضًا (عِلْمًا)[٤] أزليًّا كان أو حادثًا، (وَ) غايرتْ أيضًا (الرِّضَا)[٥]، أي: رضاه تعالى، وهو: ترك الاعتراض (كَمَا) أي كالتَّغايُر الذي (ثَبتْ)[٦] ....

= للمجوسي: إن الله يريد إسلامكَ ولكنَّ الشياطين لا يتركونك، فقال المجوسي: فأنا إذًا أكونُ مع الشريك الأغلب». **محي**.

(١) **قوله: (غير كف)** بفتح الكاف استثناء متصل، فإن الكف فعلٌ مِن أفعال النفس، وهو بالجر صفة لفعل، أي: غير تركٍ، أي: وأخرج النهي؛ فإنه يقتضي الكف، والكف فعل على المعتمد؛ فالذي يقتضيه لا يسمى أمرا اصطلاحا، وإنما يسمى نهيا. **الشنواني**.

(٢) مصدوق الغير: لا تفعل، فالاقتضاء أي: طلب الكف من حيث دلالتها عليه نهي، وأما إنْ دلَّ عليه بكُفَّ ونحوها كـ(ذَرْ) و(اترك) كان أمرا بهذا الاعتبار، فالمغايرة اعتبارية إضافية ليتناول التعريف حينئذ الطلب مطلقا الذي ليس بكف، وما هو كف مدلول عليه بكف وما رادفه كاترك وذر، بخلاف المدلول عليه بغير كف، أي: لا تفعل؛ فليس بأمر بل نهي. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (في غاية الظهور)** أي: ليس فيه خلافٌ، وإنما الخلاف في الأمر النفسي. **الشنواني**.

(٤) يريد أن الإرادة تغاير العلم أيضًا، بمعنى أنها ليست عين العلم ولا مستلزمةً له، وذلك لتعلّق العلم بالواجب والمستحيل والجائز، في حين أنَّ الإرادة لا تتعلَّق إلَّا بالجائز، وغرض المصنف مِن هذا: الرَّدُّ على المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن إرادته تعالى لفعله هي نفس علمه به. **محي**.

(٥) **الرِّضَا**: هو قبول الشيء والإثابة عليه، وغرض المصنف مِن ذكر الرضا هنا: الإشارةُ إلى الرَّد على مَن فسر الإرادة بالرضَا، والمراد أنَّ الإرادة ليست عين الرضَا ولا مستلزمةً له، فإن الإرادة عند أهل السنة قد تتعلَّق بما لا يرضى به، ككفر أبي جهل وغيره، فإنه سبحانه أراده ولو لم يرده لم يقع، وهو لا يرضي به ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]. **محي**.

(٦) الكاف في قول المصنف: «كما ثبت»: حرفٌ دال على التشبيه، و«ما»: مصدريةٌ وهي مع ما دخلت عليه في تأويل مصدرٍ مجرورٌ بالكافِ، والجارُّ والمجرورُ متعلق بمحذوف يقع صفةً لمفعولٍ مطلقٍ محذوفٍ، وتقدير الكلام: وغايرت الإرادة الأمر والعلم والرضا تغايرًا كائنًا كالتغاير الذي ثبت.

عقلًا[1] في كونه بالضَّرورة عند أهل السُّنَّة ؛ لأنَّه اتُّفِق على إطلاق القول بأنَّه تعالى مُريدٌ، وشاعَ ذلك في كلامه تعالى، وكلامِ أنبيائه عليهم الصَّلاة والسَّلام، ودلَّ عليه ما ثبتَ مِن كونه[2] تعالى فاعلًا بالاختيار ؛ لأنَّ معناه: القصد والإرادة مع مُلاحظةٍ مَا للطَّرَف الآخر[3]، فكأنَّ المُختار يَنظر إلى الطَّرفين ويميلُ إلى أحدهما[4]، والمريدُ يَنظر إلى الطَّرف الذي يريده[5]،

= فإن قلت: فعلى هذا التقدير يتحد المشبَّه والمشبَّه به، لأن المشبَّه هو التَّغاير وهو أيضًا المشبَّه به، وهذا لا معنى له.
فالجواب عن هذا: أن للمشبَّه متعلقًا محذوفًا، وللمشبه به متعلقًا محذوفًا أيضًا، والمتعلقان مختلفان، وبهما يختلف المشبَّه والمشبَّه به، وتقدير الكلام: وغايرت الإرادة الأمرَ والعلمَ والرضَا شرعًا تغايرًا كائنًا كالتغير الذي ثبت عقلًا، فالمشبَّه به هو: التَّغاير العقليُّ، والمشبَّه هو: التَّغاير الشَّرعيُّ، ويجوز في الكاف وجه آخر، وهو أن يكون حرفًا دالًّا على التعليل، ويكون «ما» اسمًا موصولًا مرادًا به الدليل، وكأنه قال: وغايرت الإرادة الأمر والعلم والرضا للدليل الذي ثبت. محي.

(١) في نسخة: (عقلًا بالضرورة) بإسقاط: «في كونه»

(٢) **قوله: (ما ثبت)** أي: عقلا. **قوله: (من كونه)** بيانٌ لما ثبت، وهذا إشارة إلى قياس اقتراني من الشكل الأول نظمه أن تقول: الله فاعل بالاختيار، وكل فاعل بالاختيار له إرادة، فيُنتج: الله له إرادة. وهو المطلوب. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (مع ملاحظةٍ ما)** بتنوين ملاحظة، و(ما) لاستغراق العموم، أي: حال كون الإرادة مع ملاحظةٍ ما، أي: مع ملاحظةٍ كانت للطرف الآخر، فالملاحظة متقدمة على أحد الطرفين، وإنما قال: (مع ملاحظةٍ ما) لقوة ملاحظة الطرف الأول بترجيحه. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (وكأن المختار)** هذا ظاهر في الحادث، وأما في حقه تعالى فمعناه: أنه عالم بالطرفين، ويرجح بإرادته وقوع أحدهما بدلا عن الآخر. **وقوله: (ينظر إلى الطرفين)** وهما القدوم على الأمر وعدم القدوم، فينظر المختار الصوابَ في أحدهما فيقصده، فالاختيار ليس قصدا فقط ؛ بل قصدٌ مع ملاحظة الطرفين. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (والمريد ينظر)** أي: إلى أحواله، أهمُّ من أن ينظر في إلى الطرف الآخر أو لا، فهو أعم مِن المختار عموما مطلقا ؛ فكل مختار مريدٌ، ولا عكس بالمعنى اللغوي، وينفرد المريد=

لكن اختلفوا في معنى إرادته[١]، والحقُّ ما ذكرناه[٢].

[٣ ـ صفة العلم، تعريفها، ودليل ثبوتها له تعالى]

٢٨ - وَعِلْمُــهُ ولا يُقَــالُ مُكْتَسَــبْ فاتْبَعْ سَبِيلَ الحقِّ واطْرَحِ الرِّيَبْ

(وَ) ثالثُها (عِلْمُهُ)[٣] تعالى، وهو: صفةٌ أزليَّة قائمة بذاته، تنكشف

= في المتوجه للشيء ابتداء من غير أن ينظر، والمقصود ثبوت المريد؛ فإذا ثبت الأخص ثبت الأعم، وهذا كله ظاهر بالنسبة للحادث؛ فكان الأولى أن يقول: يعلم الطرفين ويرجح أحدهما بإرادته. **الشنواني**.

(١) **قوله: (لكن اختلفوا)** أي: أهل السنة وغيرهم مِن الفرق في معنى الإرادة، وهو استدراك على قوله: (لأنه اتفق على إطلاق القول بأنه تعالى مريد... الخ) فكان الأولى ذكره بلصقه، لأنه مِن تمام الدليل النقلي، قال الماتن في شرحه الصغير: واعلم أن الخلاف في معنى إرادته كثير، والقول في تفصيله شهير، مع اتفاق المتكلمين والحكماء وجميع الفِرق على القول بأنه تعالى مريد. فعند الجُبائية: هي صفة زائدة قائمة لا بمحل. وعند الكرامية: صفة حادثة قائمة بالذات. وعند ضرار: نفس الذات. وعند النجار: هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساهٍ. وعند الكعبي: إرادته لفعله علمه به، وإرادته لفعل غيره أمره به. وعند محققي المعتزلة: هي العلم بما في الفعل من المصلحة. وعند الحكماء والفلاسفة: هي العلم بالنظام الأكمل. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (والحق ما ذكرناه)** أي: التفسير السابق وهو: أن الإرادة صفة تخصص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه. **الشنواني**.

(٣) **الكلام على صفة العلم يتعلق بها مِن ثلاثة أوجهٍ، الأول**: معنى العلم، **والثاني**: الدليل على وجوب صفة العلم لله تعالى، **والثالث**: بيان بم يتعلق العلم. [قلتُ ـ المحقق: فاتَ الشيخ محمد محي الدين الكلام على الوجه الثاني الذي هو: الدليل على وجوب صفة العلم، وتكلم فيما يلي عن الأوجه الأول والثالث، وسنضيف شيئًا من الحواشي بتعليقات مُستقلة كي تَسُدَّ بيان الوجه الثاني]. =

....

= **أما الكلام على معنى العلم**: فاعلم أولًا أنَّ العلماءَ مختلفونَ في العلم مطلقًا، هل يُعرَّف أو لا؟

فمنهم من ذهب إلى أنَّه لا يعرف، **وهؤلاء انقسموا إلى قسمين**:

فمنهم فريقٌ ذهبَ إلى أنَّ علة عدم تعريف العلم: كونه ظاهرًا غاية في الظهور، ألا ترى أنه يَكْشِفُ غيرَهُ ويوضِّحه، فكيف يُظَنُّ أنه في حاجة إلى أنْ يَكشِفَهُ غيره، وكل شيء غيره ينكشف به؟ **ومنهم فريقٌ** ذهبَ إلى أنَّ علَّة عدم تعريف العلم: أنَّه يعسر تعريفه، حتى إنه لم يذكر له تعريفٌ إلَّا وفيه مناقشة وعليه اعتراض.

ومِن العلماء مَن ذهب إلى أنَّ العلم يُعرَّفُ، ولهذا الفريق تعاريفُ كثيرة للعلم، **ومن هذه التعريفات لعلم الله أنه**: «صفة أزلية قائمة بذاته تعالى متعلقة بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات على وجه الإحاطة على ما هي عليه مِن غير سبق خفاءٍ» وقولنا: «صفة» كالجنس في التعريف يشمل كل الصفات، وقولنا: «متعلقة بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات» إشارة إلى تعلق العلم التنجيزي القديم، وسيأتي بيانه وبيان سائر تعلقاته، وهذا التعريف أولى مِن التعريف الذي ذكره الشارح ﷺ، فإنَّ تعريفَه يَرِدُ عليه اعتراضاتٌ كثيرةٌ، منها: أن قولَه: «تنكشف» يقتضي بظاهره سبقَ الخفاء، لأن معنى الانكشاف ظهور الشيء بعد أنْ لم يكن ظاهرًا.

ومنها أن قوله: «المعلومات» جمع معلومة وهو اسم مفعول مِن العلم، ومعرفة المشتق متوقفةٌ على معرفة أصل الاشتقاق، فاشتمل التعريف على الدَّور المحال.

ومنها أن قوله: «المعلومات» يقتضي أنها مُنكشفة قبل الانكشاف الحاصل بالعلم، فإنها لا تكون معلومةً حتى تكون منكشفةً، ويلزم على هذا: تحصيلُ الحاصلِ وهو محالٌ.

ومنها قوله: «عند تعلقها بها» يقتضي بظاهره: أنَّ العلم تارةً يتعلَّق بالمعلومات، وتارةً لا يتعلَّق بها وليس كذلك.

وعرَّف بعضهم العلم مطلقًا بقوله: «العلم صفةٌ ينكشف بها ما تتعلق به انكشافًا لا يحتمل النقيضَ بوجهٍ مِن الوجوه»، فقوله: «صفة» كالجنس في التعريف يشمل جميع الصفات، وقوله: «ينكشف بها ما تتعلق به» يخرج الصفات التي لها تعلُّق ولا تقتضي الانكشاف كالقدرة والإرادة، لأنَّهما صفتَا تأثيرٍ كما مرَّ، ويخرج أيضًا الصفات التي لا تتعلق كالحياة،=

. . . .

= والمراد بالانكشاف ما هو أعم مِن الانكشاف التَّامِّ، ولهذا أتى بعده بقوله: «لا يحتمل النقيض» لأجل إخراج الظن، والوهم، والشك، والاعتقاد الجازم، سواء أكان مُطابقًا للواقع أم لم يكن مطابقًا؛ لأن متعلقات هذه الأشياء تحتمل النقيض، وقوله: «بوجه مِن الوجوه» أراد به: ألا يحتمل النقيضَ بحسب الذِّهن، ولا بحسب الخارج، ولا لأجل تشكيك مشكك، وأشار به: إلى أن العلم تلزمه أمورٌ ثلاثةٌ: الجزم، والمطابقة للواقع، والثبات على ما علمه، فالعلم بالشيء لا بد أن يكون جازمًا به وثابتًا عليه، ولا بدَّ أن يكون معلومُه مطابقًا للواقع، فعدم احتمال معلومه للنقيض بحسب الذهن لأنه جازم به، وعدم احتمال معلومه للنقيض بحسب الخارج لأنه مطابق للواقع، وعدم احتمال معلومه النقيض بسبب تشكيك المُشكك؛ لأنه ثابت عليه، وفي هذا القدر كفاية.

وأما القول في تعلقات العلم، فإنا نقول: ذهب جمهرة علماء الكلام إلى أنَّ لعلم الله تعالى تعلُّقًا تنجيزيًّا قديمًا بجميع الأشياء؛ فهو سبحانه يعلم الأشياء في الأزل على ما هي عليه، فأما كونها وُجدت في الماضي أو موجودةً في الحال أو توجد في المستقبل فأطوارٌ في المعلومات لا توجب تغيُّرًا في تعلُّق العلمِ، فالمتغيِّر إنَّما هو صفة المعلوم، لا تعلق العلم، وهؤلاء الجمهرةُ مِن العلماء ينفون أن يكون لعلم الله تعالى تعلُّقٌ صلوحيٌّ بالأشياء، كما ينفون أن يكون له بها تعلق تنجيزيٌّ حادث، قالوا: لأن الصالح لأن يعلم ليس بعالمٍ فعلًا، والتنجيزي الحادث يستلزم سبق الجهلِ، وكلاهما لا يجوز في حقه تعالى، وذهب قومٌ إلى إثبات ثلاث تعلُّقاتٍ لعلم الله تعالى، **أولها:** التنجيزي القديم بالنسبة لذات الله تعالى وصفاته، **وثانيها:** الصلوحي القديم بالنسبة لغيره سبحانه قبل وجود ذلك الغير، قالوا: العلم صالحٌ لأن يتعلق بوجود الشيء قبل وجوده وهو حينئذ غير متعلق بوجوده، لأن العلم بوجود الشيء قبل وجوده جهلٌ، نعم العلم بأن غير الموجود سيكون وسيوجد تنجيزيٌ قديمٌ، وأجاب هؤلاء عن قول الأولين: «إن الصالح لأن يعلم ليس بعالم فعلا»، بأن ثبوت الوجود لزيد بالفعل لا يصلح أن يكون معلومًا قبل وجوده بالفعل، وعدم تعلق العلم بشيء لا يصلح أن يكون معلومًا قبل وجوده بالفعل وعدم تعلق العلم بشيء لا يصلح أن يكون معلومًا لا يعد جهلًا، كما أن عدم القدرة على المستحيل لا يعد عجزًا، **وثالثها:** تعلق تنجيزي حادث بالنسبة لغيره تعالى بعد وجوده بالفعل. =

بها المعلومات[1] عِندَ تعلُّقها بها، وجميعُ ما يمكن أنْ يَتعلَّق به العلم فهو معلومٌ له تعالى.

لأنَّه فاعلٌ فعلًا مُتقنًا مُحكمًا، وكلُّ مَن كان كذلكَ فهو عالِمٌ[2]، ولأنَّه تعالى فاعلٌ بالقَصد والاختيار، ولا يُتصوَّر ذلكَ إلَّا مع العلم بالمقصودِ، لاستحالةِ توجُّهِ القصدِ والإرادةِ مِن الفاعلِ إلى ما لم يَعلم، وهو أقوى في

= **والصحيح الّذي ينبغي أن تأخذ به هو: أن للعلم تعلقًا واحدًا، هو التنجيزي القديم**، وهو ما نسبناه للجمهرة مِن علماء الكلام، ومولانا ﷻ يعلم الأشياء إجمالا وتفصيلا، وهو عالم بالكليات والجزئيات، ويعلم ما لا نهاية له، ككمالاته، وأنفاس أهل الجنة يعلمها تفصيلًا ويعلم أنها لا تتناهى.

وأما ادعاء أن العلم التفصيلي يتوقف على كون الشيء متناهيًا فما لا يتناهى لا تمكن معرفته تفصيلًا، فهذا بحسب عُقولنا.

ويدخل فيما يتعلق به العلمُ علْمُه تعالى، فهو سبحانه يعلم أنَّ له عِلمًا.

وذهبت الفلاسفة إلى أنَّه سبحانه لا يعلم الجُزئيَّات، وهو أحد مسائل ثلاثٍ كُفِّروا بها، **وثانيها**: ادِّعاؤهم قِدَمَ العالمِ، **وثالثُها**: إنكار بعث الأجساد وادعاؤهم أن الذي يُحشر هو الأرواحُ، وقد نَظَمَ هذه المسائلَ بعضهم في قوله:

بِثَلَاثَـةٍ كَفَـرَ الفَلَاسِـفَةُ العِـدَى ... إِذْ أَنْكَرُوهَـا وَهِـيَ حَقًّـا مُثْبَتَـه

عِلْـمٌ بِجُزْئِـيٍّ، حُـدُوثُ عَـوَالِم ... حَشْـرٌ لِأَجْسَـادٍ وَكَانَـتْ مَيِّتَـه

اهـ محي.

(١) قوله: (تنكشف) ما يوهمه قوله (تنكشف) مِن سبق الجهل.. يدفعه قوله: (أزلية) وقوله: (وجميع ما يمكن أن يتعلق به العلم فهو معلوم له تعالى) **الأمير**.

(٢) ويسمى هذا الوجه الأول في الاستدلال: بطريق الاتقان، والوجه الثاني الذي سيذكره يُسمى: بطريق العلم. قال الماتن في شرحه الصغير: يرجع طريق الإتقان إلى طريق العلم. اهـ، أي: من حيث عدم اكتمال الوجه الأول إلا بالرجوع للوجه الثاني، وسيأتي لهذا مزيد بيان في الحاشية التالية للعلامة الأمير أخر هذا المبحث.

الاستدلال مِن الأوَّل[1].

[استحالة كون علم الله مُكتسبا]

(وَلَا يُقَالُ) أي: ولا يجوز شرعًا[2] أنْ يُطلق[3] على علمه تعالى بالمعنى

---

(١) **قوله: (وهو أقوى في الاستدلال مِن الأوَّل)** الأَوْلى عندي: «وهو أوضح في الاستدلال مِن الأوَّل» لأنَّهُ صرَّحَ في الثاني بالقصد والاختيار، ولم يُصرِّح به في الأول مع كونه مُرادا، فلا يَرِدُ مثلا: نسج العنكبوت وبيوت النحل؛ وإن جعلُوهما وجَه ضعف الأول، وإنما لم يردا لأن فعلهما اتفاقيٌّ، وفعلُ المولى ﷻ قامَ الدَّليلُ على أنَّه بالقَصد والاختيار، فعلى هذا مآل الدَّليلين واحدٌ، وقيل: لا مانع مِن أنَّ المولى يجعل فيها علما إلهاميا إذ ذاك، على أنا نقول: الفعل في الحقيقة لله لا لها. **الأمير**.

(٢) **قوله: (شرعا)** ظاهره: ويصح عقلا، وليس كذلك. **الأمير**. قال الناظم في شرحه الكبير: (ولا) أي: لا يجوز عقلا أن يكون علمه تعالى مكتسبا.... ثم قال: وإذا امتنعَ عقلا عليه الاكتساب فلا يجوز أن (يقال) أي: يطلق على علمه أنه (مكتسب) له تعالى؛ إذ كل ما امتنع اتصافه به تعالى عقلا امتنعَ شرعا أنْ يطلق عليه تعالى وعلى صفاته الذاتية. انظر: «عمدة المريد» ج١/ص٤٤٢.

(٣) كلمة «يقال»: تطلَق على المعنى الذي يعبَّر عنه بنحو «يَصْدُق» و«يُطْلَق» وربما أريد منها معنى «يُعْتَقد»، فإذا فسَّرتَ هذه الكلمةَ بالمعنى الأوَّلِ ـ كما فعل الشارح ﷺ ـ صار المعنى: لا يجوز شرعًا ولا عقلًا أنْ يُطلَق ويحمَل لفظُ «مكتسب» على علم الله تعالى فيقال: «عِلمه سبحانه مكتسبٌ»، وهذا ربَّما أوهم أنَّ المنهيَّ عنه هو هذا القول مع أنَّ المعنى صحيحٌ؛ وأنَّ علَّة النَّهي: هي عَدم ورود إذْنٍ مِن الشَّارع بالإطلاق، ومِن أجل هذا كان الأحسنُ أن نُفسِّر كلمةَ «يقال» في عبارة المصنِّف بالاعتقاد، وعلى هذا يكون المعنى: ولا يجوز لأحدٍ أنْ يعتقدَ أنَّ علمَه ﷻ مكتسَبٌ؛ وذلك لاستحالة ذلك بالنَّظر إلى الله تعالى مِن قِبَلِ أنَّ المكتسب والكسبي في عُرْف أهل العلم: هو العلم الذي يحصل بعد النظر والاستدلال، فإن أقام أحدٌ دليلًا على حدوث العالم؛ كان العلمُ الحاصلُ له بعد هذا الدليل علمًا مكتسبًا أو كسبيًّا، وإنما كان العلم المكتسَب مستحيلًا في حقِّه تعالى، لكونه يقتضي سَبْقَ الجهلِ، إذ ما لم يحصل النَّظر والاستدلالُ لا يحصل العلم. =

....

= **فإن قلت**: فقد وردت في القرآن آياتٌ كثيرة يوهم ظاهرها اكتساب الله تعالى العلمَ، نحو قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓا۟ أَمَدًا﴾ [الكهف: ١٢]، ألا ترى أنَّ ظاهرَ الكلام يقتضي أنَّه تعالى إنَّما بعثهم ليحصل له هذا العلم؟ ويرجع الأمر إلى أنه سبحانه يستفيد ببعثهم علمًا لم يكن حاصلًا له، ونظائر هذه الآية كثيرةٌ في القرآن منها قوله في سورة البقرة: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقولُه في سورة آل عمران: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢]، وقوله جلّت كلمته: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ﴾ [الكهف: ٧]، وقوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [محمد: ٣١]، وقوله: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال: ٦٦]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لَهُۥ عَلَيْهِم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ [سبأ: ٢١].

فالجواب أنْ نقول لك: إن ظاهر هذه الآيات ونحوها غيرُ مرادٍ وقد أجاب العلماء عنها بعدَّة أجوبة غير الذي ذكره الشَّارح:

أحدها: أن مراد الله تعالى أن يَعلَم الرَّسول ومَن معه مِن المؤمنين، فأسند الفعل إلى نفسه وهو يريد حزبَه وأولياءَه، وذلك كما يقول الملك: فعلنا كذا وفتحنا البلد الفلاني، وليس هو الفاعل، ولا الفاتح، وإنما الفاعل عُمَّاله والفاتح جيشُه، ونحن نقول الآن: فتح عمر بن الخطاب رضي الله عنه سوادَ العراق.

والثَّاني: أن معنى الكلام ليحصلَ ما هو معلومٌ لنا، فيصير موجودًا في الخارج، فيتعلَّق علمُنا بوجوده كما تعلَّق به أزلًا على أنَّه سيوجد، فإن معلوم الله لا يمكن أن يتعلق علمه بوجوده قبل أن يوجَد، وقد تقدم ذكر ذلك في بيان تعلُّق العلم.

والثالث: أن العلم ههنا مجازٌ، والمراد: إلَّا لتَمَيُّزِ هؤلاء بانكشاف ما في قلوبهم مِن إخلاص أو نفاق، حتى يتسنى للمؤمنين أن يوالوا منهم مِن يستحق الموالاة، ويعادوا منهم مَن يستحق المعاداة.

والرابع: أنَّ العلم ههنا مجازٌ عن الرُّؤية، والعرب تضع العلم مكان الرؤية، وتضع الرؤية مكان العلم، وقد ورد ذلك في القرآن الكريم في نحو قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٦]، وعلِم، وشهد، ورأى، ألفاظٌ متعاقبة يقع بعضها موقع بعض.

السَّابق إنَّه (**مُكْتَسَبْ**) لأنَّ الكَسبيَّ لا يكونُ إلَّا حادثًا، وعلمه تعالى قديمٌ لا يَتجدَّد، والكسبيُّ ـ عرفًا ـ هو: **العلم الحاصلُ عن النَّظر والاستدلال**، أو ما تعلَّقت به القدرة الحادثة[1]، وعليهما[2] فلا بدَّ مِن تجدُّدِه وحدوثه؛ فيستلزمُ قيامُه به تعالى قيامَ الحوادث بذاته، وسَبْقَ جهلِه تعالى بما اكتسبَ علمُه، وهو محالٌ، فما أوهمَ الاكتسابَ كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ﴾ [الكهف: ١٢] مؤوَّلٌ عندَ الأشاعرة[3] على جعل لامِه للعاقبة والفائدة[4]، والمعنى: فعلنا

= **والخامس**: ـ وهو ما ذكره الفرَّاء ـ أنَّ حدوث العِلم راجع إلى المخاطَبين، ومثاله: أن جاهلًا وعالمًا اجتمعا، فقال الجاهل: الحطب يحرق النَّار، وقال العالم: النار تحرق الحطبَ، وآية ذلك أن نجمع بينهما لنعلم أيُّهما يَحرق صاحبَه، مع أنَّ العالم يدرك قبل الجمع بينهما أنَّ النار هي التي تحرق، فمراده مِن الكلام الأوَّل، لتعلم أيها المخاطَب علمَ المشاهدة أيُّهما يحرقُ الآخرَ، فكذلك قوله تعالى: «لنعلم» معناه لتعلموا أنتم، والغرض مِن مثل هذا الكلام الاستمالة بالرِّفق في الخطاب، كما في نحو قوله سبحانه: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]، فأضاف سبحانه الكلام الموهم للشك إلى نفسه ترفيقًا للخطاب ورفقًا بالمخاطَب.

والسادس: أنَّ الكلام على سبيل التَّمثيل؛ ومعناه: فعَلْنا ذلك فعلَ مَن يريدُ أن يعلم، وفي الآيات أجوبةٌ أخرى وهذا نموذجٌ منها وفيه كفاية ومَقْنَعٌ. **محي**.

(١) **قوله: (أو ما تعلقت... الخ)** فيشمل الضروري الحاصل بمعاناة الحواس مثلا، فهو على الثاني مِن الكسب الآتي في قوله: (وعندنا للعبد كسب...) **الأمير**.

(٢) **قوله: (وعليهما)** أي: على التعريفين للكسبي، لأنه على التعريف الأول يلزمُ أن يكون مسبوقا بنظر واستدلال. وعلى التعريف الثاني؛ يلزم أن يكون مسبوقا بقدرة حادثة. والتعريف الثاني يصدق على العلم الناشئ عن تغليب الحواس، ولا يصدق عليه التعريف الأول. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (عند الأشاعرة)** بل وعند غيرهم مِمن يقولُ بقِدم العِلم. **الأمير**.

(٤) **قوله (على جعل... الخ)** هذا التأويل إنما هو لتعليل (البعث) في الآية مع قولنا: **أفعال الله لا تعلل**، وليس كلامنا فيه. والتأويل المناسب للمقام قول شيخنا: معنى (لنعلم): لِيَظهَر لهم مُتعلَّق عِلمنا. أو قول شيخ الشيوخ الملوي: أُطلِق (نَعلم) مفتوح النون وأريد: (نُعلِم)=

ذلكَ فترتَّبَ عليه فوائدُ ومصالحُ غيرُ باعثةٍ على الفعل، لكنَّها مُترتِّبة عليه تَرتُّب الاستظلال مثلًا على الشَّجر المَغْروس، مِن غير أن يكونَ حاملًا على غَرْسِه[١]، وإنَّما الحاملُ عليه الانتفاعُ بثمرته.

(فَاتْبَعْ سَبِيلَ)[٢] أي: طريقَ (الحَقِّ) وهو: الحُكمُ المطابق للواقع (وَاطْرَحِ) عنك (الرِّيَبْ) جمع رِيبَة، وهي: **الشُّبهة التي لم تُعلم صحتُها ولا فَسادُها**، يعني: فإذا علمتَ وجوبَ القُدرة، والإرادة، والعِلم له تعالى ـ وهو سبيلُ أهل الحقِّ وطريقُهم ـ فَاتبَعْهُ واطرَح عنكَ سبيلَ أهلِ الشَّك والزَّيْغ النَّافين لها.

= بضمها وكسر اللام. أو قولي: إنه أُسنِدَ العِلم للمُتكلم وأُريد غيرهُ على حد: ﴿وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾ [يس: ٢٢]. قال العلماء معناه: وما لكم لا تعبدون... الخ، كما هو مبين في مبحث الالتفات من «التلخيص» ومما لا يقال: «إنه مِن باب تنزيل المتكلِّم نفسَهُ منزلةَ مَن لم يعلم» وإن رأيتَهُ في «اليواقيت» عن ابن عربي؛ فإنه سَمِجٌ، ولا أظنه إلا دخيلا مدسوسا. ثم الاستفهام في (أي الحزبين أحصي) إما إنكاري، أي: ليعلموا أنَّ أحدا منهم لم يحص حقيقة الحال؛ فيعترفوا بعجزهم وألوهيتنا، أو أنه باقٍ على حقيقته، أي: ليعلموا جواب هذا الاستفهام إما بإخبارهم حيث بُعثوا، أو برؤية التاريخ على دراهم ورِقِهم كما قيل. **الأمير**.

(١) **قوله: (حاملا)** الشائع في مثل هذا أنَّ الاستظلالَ حاصلٌ غيرُ مقصودٍ، وعدلَ عنه الشارحُ ليتمم التنظير؛ فإن الحِكم مرادة لله قطعا إذ لا يوجد شيء بغير إرادته، فمِن ثَمَّ اعترضَ السيد الحمويُّ إخراجَ ما وافق الوزن عن الشعر في القرآن بقيد القصد، أي: بأنه لا يقع منه سبحانه شيءٌ إلا بقصدٍ وإرادة، ولك أن تقول المنفيُّ قصدٌ خاص؛ وهو أن يُجعل بحيث يختل الأسلوب المعتد به لولاه، تأمل. **الأمير**.

(٢) **قوله: (فاتبع... الخ)** فيه إشارة إلى أنَّ قوله: (فاتبع) راجعٌ لأول صفات المعاني، وليس قاصرا على صفة العلم كما قد يتوهم، فقصدَ بقوله: (فاتبع) الرد على المعتزلة في نفيهم الصفات، وعلى الكرامية في حدوثها. **الشنواني**.

[٤ ـ صفة الحياة، تعريفها، ودليل وجوبها له تعالى]

٢٩ ـ حَيَاتُـهُ كَـذَا الْكَـلَامُ السَّـمْعُ ثُـمَّ البَصَرْ بِـذِي أَتَانَـا السَّـمْعُ

ورابعتُها **(حَيَاتُهُ)** أي: اتِّصافُ ذاتِه بالحياة[١]، وهي: **صِفةٌ أزليَّة تَقتَضي صِحَّة العِلْم.**

ودليل وجوبها له تعالى: وجوبُ اتِّصافه سبحانه بالعلم، والقدرة، والإرادة وغيرها[٢]؛ إذْ لا يُتصوَّر قيامُها بغير حَيٍّ.

والحياة الحادثة: **كيفيَّةٌ[٣] يلزمُها قَبولُ الحسِّ والحركة[٤] الإرادية[٥].**

---

(١) **قوله: (أي اتصاف ذاته بالحياة)** فيه مسامحة؛ إذ الحياة ليست عين الاتصاف، بل صفة أزلية تقتضي... الخ. **الشنواني.**

(٢) **قوله: (وغيرها)** كالسمع والكلام وبقية صفات الكمال التي لا نهاية لها. **الشنواني.**

(٣) **قوله: (كيفية)** أي: عرض. **الشنواني.**

(٤) **قوله: (الحركة الإرادية)** أي: وقبول الحركة الإرادية، وهذا احتراز عن الحركة الاضطرارية، أي: فإنها تؤخذ في غير الحي كما هو مشاهد، وذلك كحركة الحجر لاضطرار مُحرّكِه، وهذا يدلُّ على أن الإرادة لكل حيٍّ، ويؤيده تعريف الحيوان المشهور: [جسم نام حساس متحرك بالإرادة] وقول بعضهم: الإرادة من خواص العقلاء، لعله أراد الكاملة. **الشنواني.**

(٥) **الكلام في صفة الحياة يتعلق بها مِن ثلاثة أوجهٍ، الأول:** بيان معناها، **الثاني:** ذكر الدليل على وجوب اتصاف الله تعالى بصفة الحياة، **والثالث:** بيان هل تتعلق الحياة بشيء؟
أمَّا الكلام على الأوَّل فَنقولُ: عرَّف الشَّيخ السَّنوسي الحياةَ بتعريف يشمل الحياة القديمة والحياة الحادثة حيث قال: «وهي صفة تُصحِّحُ لِمَن قامتْ به أنْ يتصفَ بصفات الإدراك» فقوله (صفة) كالجنس في التعريف يشمل جميع الصفات وقوله: «تصحح... إلخ» كالفصل أخرج جميع الصفات غير المعرَّف ومعنى: «تصحح» تُجوِّز، فالحياةُ شرطٌ عقليٌّ للاتصاف بصفات الإدراك، ومعنى كونِها شرطًا عقليًّا: أنَّه يلزم مِن عدمها عدم الإدراك، ولا يلزم مِن=

....

= وجودها وجود الإدراك ولا عدمه، والمراد مِن تجويزها ذلك: عدم الاستحالة، والمعنى على هذا: أنَّ عند وجود الحياة لا يستحيل الاتصاف بصفات الإدراك، والاتصاف بصفات الإدراك عند وجود الحياة ممكن بالإمكان العام الذي يشملُ الواجبَ والمُستوي الطرفين، وحينئذ يجعل الاتصاف بالإدراك عند وجود الحياة بالنِّسبة إلى الحوادث مُستوي الطَّرفين، وبالنِّسبة إلى القديم سبحانه واجبًا، **والحاصل**: أنَّ كلمة «تصحح» الواقعة في هذا التعريف معناها بالنظر إلى القديم: توجب له سبحانه أنْ يتصف بالإدراك أزلًا وأبدا؛ لأن كل ما صحَّ في حقه تعالى فهو واجبٌ، ومعناها بالنظر إلى الحوادث: تُجوِّز أنْ يتصف بالإدراك، ألا ترى أنَّا قد نكون في حالة نوم أو غفلة؟ فيكون الإدراك غيرَ موجود وإن كانت الحياة موجودة.
وإنَّما قال: «تُصحِّح لمن قامت به أن يتَّصف بصفات الإدراك» دون أن يقول: «تُصحِّح لمنْ قَامتْ به أنْ يُدرِكَ»؛ لأنَّ الذي مِن لوازم الحياة صحَّةُ الإدراك لا الإدراكُ نفسُه، والإدراك ههنا يشمل: العلمَ، والسمعَ، والبصرَ، وغيرها.
فإنْ قلتَ: فالحياة شرطٌ للاتِّصاف بغير الإدراكِ مِن الصِّفات، كالقدرة، والإرادة، والكلام، فإنَّ كلَّ واحدةٍ مِن هذه الصفاتِ يستحيل وجودها بغير الحياة، فلماذا اقتصر على ذِكر الإدراك؟
قلتُ: إنَّ كون الحياة شرطًا للاتصاف بغير الإدراك مِن الصِّفات يُفهَم بطريق اللُّزوم، وذلكَ لأنَّ القُدرة والإرادة والكلامَ وهذه صفاتٌ مَلزُومة للإدراك، وكل ما كان شرطًا في حصول اللَّازم فهو البَتَّةَ شرطٌ في حصول الملزوم، فاقتصاره على ذكر الإدراك؛ لكونه يَستَتْبِعُ ما ذكرتَ مِن الصِّفات، وبعبارةٍ أخرى: إنَّ القدرة والإرادة وغيرهما مِن الصِّفات لا تتحقَّق إلَّا بالعلم، فالعلم شرطٌ فيها، وجعلُ الحياة شرطًا في الاتِّصاف بالعلم، يستدعي كونها شرطًا في الاتصاف بالصِّفاتِ الأخرَى، لأنَّ شرطَ الشرطِ شرطٌ.
ومِن العلماء مَن عرَّف الحياة القديمة التي هي صفة الله تعالى بتعريفٍ، وعرَّف الحياةَ الحادثة التي هي صفةٌ للحوادث بتعريفٍ آخرَ، فعرَّف الحياةَ القديمة بأنها: «صِفةٌ أزليَّة تقتضي صحَّة العلم»، أي: تقتضي صحَّة الاتِّصاف بالعلم، وكما تقتضي صحَّة الاتِّصاف بالعلم تقتضي صحَّة الاتِّصاف بغيره مِن الصِّفات الواجبة له تعالى، وقد عرفتَ وجه ذلك كلّه فيما تقدَّم، وعرَّف الحياة الحادثة بأنَّها: «كيفيَّةٌ يَلزَمُها قَبُولُ الحِسِّ والحَركة الإراديَّة»، وقد سلك الشَّارح هذا المسلك. =

. . . .

= **وأمَّا الكلامُ على دليل وجوب اتِّصافه ﷻ بالحياة فنقول:** لو لم يجبْ أنْ يتَّصفَ ﷻ بالحياة لمَا صحَّ أنْ يتَّصفَ بالقدرة والإرادة والعلم وغيرها مِن الصِّفات، لكن اتصافه تعالى بهذه الصِّفات ثابتٌ بالدليل الذي أقمناه على وجوب اتصافه بكل واحدةٍ منها، فيثبت كونه تعالى واجبًا له الاتصاف بالحياة.

قال حجة الإسلام الغزالي: «واتصافه تعالى بالحياة معلومٌ بالضَّرورةِ، ولم ينكره أحدٌ ممَّن اعترَفَ بكونه تعالى: عالمًا، قادرًا، فإنَّ كونَ العالِم القادرِ حيًّا ضروريٌّ؛ إذ لا نعني بالحيِّ إلَّا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره، والعالِمُ بجميع المعلومات، والقادرُ على جميع المقدورات، كيف لا يكون حيًّا؟! وهذا واضح والنَّظر في صفة الحياة لا يطول» اهـ. [انظر: «الاقتصاد في الاعتقاد» للحجة الغزالي، ص١٦٧]

وأمَّا أن هذه الصِّفة تتعلَّق بشيءٍ أو لا تتعلق؟ فنقول: إنَّ صفة الحياة لا تتعلق بشيءٍ، وذلك لأنها لا تستلزمُ أمرًا زائدًا على القيام بمحلِّها، والصِّفةُ التي تتعلَّقُ بشيءٍ هي التي تستلزمُ أمرًا زائدًا على القيام بمحلِّها، ألا ترى أنَّ العلم ـ بعد قيامه بمحله ـ يطلب أمرًا يُعلَم به؟ وكذا القدرة والإرادة ونحوهما.

ومِن الذي قدَّمناه في ذكر ما تتعلَّق به الصفاتُ تَعلَم أنَّ جميعَ صِفات المعانِي متعلِّقةٌ، أي: طالبةٌ لزائدٍ على القيام بمَحالِّها، إلَّا الحياةَ؛ فإنها لا تتعلَّقُ بشيءٍ، ونظيرُ الحياةِ القدمُ والبقاءُ عند مَن يجعلهما مِن صفات المعاني، وهذا التَّعلُّق نفسيٌّ لتلك الصِّفات، فلا توجد في الخارج صفةٌ منها بدون تعلُّقها، فتعلُّقُ كلِّ صفةٍ بما تتعلَّقُ به أزليٌّ، وكذلك قيامُ كلِّ صفة منها بالذَّات نفسيٌّ، فلا توجد صفةٌ منها في الخارج قائمةً بنفسِها، بل توجد قائمةً بالذَّاتِ، وما ذكرناه مِن أنَّ التَّعلُّقَ نفسيٌّ هو قول الأشعريِّ، وقيل: إنَّ كلًّا من تعلُّق الصِّفة وقيامها بالذَّات أمرٌ اعتباريٌّ، وإنه مِن قبيل النِّسب والإضافات، وقيل: إنه مِن مواقف العقول، أي: لا يعلمه إلا الله، وقيل: إن تعلُّق الصفة صِفةٌ وجوديَّةٌ لها، ورُدَّ هذا بأنَّه يستلزمُ قيامَ المعنَى بالمعنَى.

واعلم أنَّ التَّعلُّق الموصوفَ بكونه نفسيًّا هو التَّعلُّق القديمُ، لا الحادثُ، لتحقق الصفة أزلًا وأبدًا بدون التعلق الحادث، والتَّعلُّق القديم يشمَل التَنْجيزيَّ القديمَ بالنِّسبة للعلم والإرادة والكلام، ويشملُ الصلوحيَّ القديمَ بالنِّسبة للقدرة والإرادة، وليس خاصًّا بالصلوحي خلافًا لبعضهم. محي.

[٥ ـ صفة الكلام، تعريفها، وجهة ثبوتها لله تعالى]

(**كَذَا الكَلَامُ**) خامسة الصِّفات ؛ فهو في وجوب الاتِّصاف به كالصِّفات السَّابقة ، وإنْ خالفَها في جِهة الثُّبوت ؛ ففيه دليلُ السَّمع ، وفيها دليل العقل.

وهو: **صِفة أزليَّة ، قائمةٌ بذاته تعالى ، منافيةٌ للسُّكوت والآفَة**[١] ، **هو بها آمرٌ ناهٍ مخبرٌ ، إلى غير ذلك ، يدلُّ عليها بالعِبارة ، والكتابة ، والإشارة**[٢] ؛ **فإذا عبَّر عنها**[٣] **بالعربيَّة فالقُرآن ، وبالسِّريانيَّة فالإنجيل ، وبالعِبرانيَّة فالتَّوراة** ، فالمُسمَّى واحدٌ[٤] وإنْ اختلفتِ العِبارات ، هذا معنى كلامِه ﷻ[٥].

---

(١) **قوله: (منافية للسكوت والآفة)** السكوتُ ترك الكلام اختيارا ، والآفة عجزٌ. **الأمير**.

(٢) **قوله: (والإشارة)** يحتمل أن يكون المراد الإشارة الحسية بحيث يُشار إلى النقوش ، بأن يقال: هذا كلام الله ، فمدلول اسم الإشارة المعنى بواسطتين. ويصحُّ أن يراد بها الإشارة العقلية ، بأن يُرجع في قلبه الإشارة ويلاحظ أن المرجع المعنى القائم بذاته ؛ فالمراد بالعبارة: الكتب المنزلة ، والإشارة: لفظ نستعمله نحن ، كأن نقول: ذلك المعنى القائم بالذات قديم ، ويكفي في الإشارة الشعور بوجهٍ ما. **الشنواني والأمير**.

(٣) **قوله: (فإن عبر عنها)** أي: عن بعض مدلولها. **الأمير**.

(٤) **قوله: (فالمسمى واحد)** أراد به المدلول بمعنى الصفة القديمة. **الأمير**.

(٥) **الكلام على صفة الكلام يتعلق بها مِن وجوهٍ:**

الأول: بيان معنى الكلام بالنِّسبة له ﷻ. **الثاني**: الدليل على وجوب اتصاف الله ﷻ بالكلام ، **والثالث**: بيان ما تتعلق به صفة الكلام.

أمَّا عن الوجه الأول فنقول: اختلف أهل المِلَل والمذاهب في معنى كلامه تعالى ، **فقال أهل السنة** الكلام: «صفة أزليَّة قائمةٌ بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت ، منزَّهة عن التَّقدُّم والتَّأخُّرِ ، والإعرابِ والبناء ، ومنزَّهة عن السكوت النفسي ، بأنْ لا يُدِيرَ في نَفسه الكلامَ مع القدرة عليه ، ومنزَّهة عن الآفة الباطنيَّة ، بألا يقدر على ذلك كما يكون للآدمي في حال الخرس والطفوليَّة».

وقال المعتزلة: كلامه تعالى هو «الحروف والأصوات الحادثة ، وهي غير قائمة بذاته» ، فمعنى=

. . . .

= كونه متكلما عندهم أنه «خالق للكلام في بعض الأجسام»، وهذا مبنيٌّ عندهم على أنَّ الكلام لا يكون إلا بحرف وصوت، وهو خطأٌ سيأتي بيانه. **ويُنسب إلى الحنابلة أنهم قالوا:** إن كلامه تعالى هو «الحروف والأصوات المُتَرَتِّبة» وأنهم زعموا: أنها قديمة، وأن بعضهم تَغَالَى حتَّى زعم قِدمَ هذه الحروفِ التي نقرؤها والرُّسوم التي نرسمها، بل ينسب لبعضهم أنه تغالى حتَّى ادَّعى القِدم لغلاف المصحف وورقِه، وهو بعيد التَّصديقِ، فإنه لا يتصوَّر أنَّ عاقلًا يَنسب القِدَم لَما يُـحْدِثُهُ بيده. [وانظر كلام المصنف في شرحه «هداية المريد» لمزيد فائدة في هذا المقام، ج١/ص٣٨٨ وما بعدها].

وأهل السنة يذهبون إلى أن كلام الله صفة واحدة لا تعدد فيها، لكن هذه الصفة لها أقسام اعتباريَّة مِن حيث مُتعلقاتها، فمن حيث تعلُّقها بطلب فعل الصَّلاة مثلًا: أمرٌ، ومِن حيث تعلُّقها بطلب ترك الزِّنى مثلًا: نهيٌ، ومِن حيث تعلُّقها بأن فرعون فعل كذا مثلًا: خبرٌ، ومِن حيثُ تعلقُها بأن الطَّائع له الجنة: وَعْدٌ، ومِن حيث تعلُّقها بأن العاصي يدخل النَّار: وَعِيدٌ، وهكذا.

ولما كان البحث في صفة الكلام قد أخذ دورًا بعيد المدى في هذه الملَّة حتى إنهم سموا علم العقائد كلها: «علم الكلام»، وكان مدار الخلاف على بيان حقيقة الكلام وأنَّه يستحيل أن تقوم هذه الحقيقة بذاته تعالى أو لا يستحيل قيامها به، وكان الكشف عن ذلك كلِّه بعبارة غاية في الوضوح مما تتبين معه حقيقة الخلاف ويتضح به وجه الحق، كان علينا أن **نحاول تقريب هذه المسألة بقدر ما وسعه جهدنا فنقول:**

الخطوة الأولى في هذه المسألة: تحديد معنى الكلام، وهل يتعيَّنُ ألَّا يكونَ كلاما إلا ما كان بصوت وحرف أو لا يتعين ذلك؟

أما المعتزلة فذهبوا: إلى أنه لا يسمى كلامًا إلا ما كان بصوت وحرف.

وأمَّا أهل السُّنَّة فقالوا: يطلق لفظ الكلام على شيئين: الأول: حديثُ النَّفس، والثاني: الأصوات والحروف المُتَرَتِّبة، ولا سبيل إلى إنكار المعنى الأول في حقِّ الإنسان، ولا في أنه يُسمى كلامًا، ولا في أنَّه زائدٌ على القدرة والإرادة والعلم، ألا ترى أن الإنسان يقول: زوَّرت البارحة في نفسي كلامًا، وأنَّا نقول: في نفس فلان كلامٌ وهو يريد أن ينطق به، فأما أن ذلك ثابت في حق الإنسان، فإن كل واحد منَّا يشعر مِن نفسه به، وأما أنه يسمى كلاما=

. . . .

= فقد سمَّاه العرب الذين بلغتهم نزلَ القرآنُ كلامًا ومن ذلك قول الأَخْطَل التَّغْلِبي:

لَا يُعْجِبَنَّكَ مِن خَطِيبٍ خُطْبَةٌ حَتَّى يَكُونَ مَعَ الْكَلَامِ أَصِيلًا

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ، وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الفُؤَادِ دَلِيلًا

وأمَّا أنَّه زائدٌ على القدرة فلأنَّ معنى القدرة على الكلام لا يزيد على الصلاحيَّة، وقد علمنا أنه لا يقال على من صَلُحَ لشيء إنه متصفٌ بذلك الشيء؛ فمَن صَلُحَ للعلم لا يقال له: عالمٌ، ومَن صلح للسمع لا يقال له: سامع، ومن صلح للحمل، لا يقال له: حامل، وهكذا، وإذا كان كلام الإنسان ليس مقصورًا عل ما كان بصوت وحرفٍ فليكن لله تعالى كلام، وليكن سبحانه موصوفا بأنه متكلم، مِن غير أن يستلزم ذلك أن يكون كلامه بصوتٍ وحرفٍ، وقد وجدْنَا اللهَ تعالى وصفَ نفسَه بأنَّه متكلِّمٌ، فعلِمْنا مِن ذلك أنَّه لا يعني بذلك أنه قادر على الكلام.

وقبل أنْ ننتقل مِن الكلام على هذه الخطوة، نقرِّر لك أنَّ غرض أهل السُّنَّة في هذا الموضع مِن تشبيه كلامه تعالى بكلامنا النَّفسيِّ هو مجرَّد الرَّدِّ على المعتزلة القائلين بأنَّ الكلام منحصرٌ في ذي الحروف والأصوات، وليس مرادهم تشبيه كلامه جلَّ وعزَّ بكلامنا النَّفسيِّ في الكُنْه والحقيقةِ، وكيف يُتوهَّمُ أنَّ كلامه تعالى مماثِلٌ لكلامنا النَّفسيِّ مع أن كلامنا النَّفسيَّ أيضًا أعراضٌ حادثةٌ يوجد فيها التَّقدُّم والتَّأخرُ، وطروُّ بعضه بعد عدم بعضه، ويوجد شيئا فشيئًا؟ فمن توهَّم ذلك في كلامه تعالى فليس بينه وبين الحشويَّة ونحوهم مِن المبتدعة القائلين بأنَّ كلامه تعالى حروف وأصوات فرقٌ!

وإنما مَقصد العلماء بذكر الكلام النَّفسيِّ في الشَّاهد، النَّقضُ على المعتزلة في حصرهم الكلام في ذي الحروف والأصوات، فيقال لهم: يَنتَقِضُ هذا الحصرُ بكلامنا النَّفسيِّ؛ فإنَّه كلامٌ حقيقةً وليس بحرفٍ ولا صوتٍ، وإذا صحَّ ذلك فكلام مولانا كلامٌ مع أنَّه ليس بحرف ولا صوت، فلم يقع الاشتراكُ بين كلام الباري وكلامنا النَّفسي إلَّا في هذه الصِّفة السَّلبيَّة، وهي: أنَّ كُلًّا منهما ليس بحرف ولا صوت، أما الحقيقةُ فمباينةٌ للحقيقةِ كلَّ المُباينة، فَاعْرِف هذا وكُن منه على ثَبَتٍ.

الخطوة الثانية: رأى المعتزلة أنَّ الله تعالى وصفَ نفسَه بالكلام، وأنَّه كلَّمَ موسى ﷺ، فلم يجدوا مَفرًّا مِن أن يثبتوا لله تعالى صفة الكلام، لكنَّهم لحصرهم الكلام في ذي الحرف=

. . . .

= والصوت رَأَوْا أنَّ هذه الصِّفة غير قائمة بذاته تعالى ؛ لأنَّها حادثةٌ البَتَّة ، ولا يجوز أن تكون ذاتُ الله تعالى مَحَلًّا للحوادث ، فقالوا: إنَّ الكلام صفة يخلقها الله تعالى في شيء مِن الحوادث ، فمعنى: (كلم الله موسى تكليما) عندهم: خلق في جبلٍ ، أو شجرةٍ ، أو غيرهما ، قدرةً على الكلام ، فكلَّم هذا الجبلُ أو هذه الشجرة أو غيرهما موسى ﷺ ، وأسند سبحانه الكلام إلى نفسه لأنه هو خالق هذه القدرة في المتكلم ، وهذا كلام لا يُقضى العجب منه ، وسببه الحامل عليه أمران ، أحدهما: قصرهم الكلام على ذي الحروف والأصوات ، وثانيهما: استبعادهم أن يفهم موسى ﷺ كلامًا غير ما تعارف.

وليتَ شِعري! كيف يصح أنْ يوصفَ واحدٌ بوصف والمعنى الذي يدلُّ عليه هذا الوصف قائم بغير الموصوف؟ وهل هذا إلَّا نظيرُ أنْ نصفَ محمدًا بالعلم مثلًا فنقول: (محمد عالم) في حين أنَّه أميٌّ جاهل لأنَّ جاره أو أخاه أو غيرهما عالمٌ ، وإذا صح ذلك فهل يبقى للكلام معنى يُحْمَل عليه؟

ثمَّ ما ينكرون من أنْ يمنح الله تعالى موسى ﷺ قدرةً خاصَّةً على فهم كلامه سبحانه؟ ألعجزَ توهموه في الله تعالى وهو مانح القوى والقُدَر؟ أم لأن الجبل أو الشجرة في نظرهم أقربُ إلى أنْ يُجْعَلَا موضعًا للإعجاز مِن موسى ﷺ ، لا ، بل هو لقصورٍ في تصوراتهم سببه قياسهم الغائب على الشاهد!

الخطوة الثالثة: اتفقت كلمة هذه الأمة مِن لدن رسول الله ﷺ على أنَّ القرآن كلام الله تعالى ، وورد ذلك في القرآن نفسه وفي الحديث وفي كلام الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ، والقرآن اسم لهذه الألفاظ العربية التي نتلوها بألسنتنا ، ونكتبها بأيدينا ، وهذه الألفاظ وهذه الكتابة حادثة ؛ فقال المعتزلة: إذا كانت هذه الألفاظ وهذه الكتابة كلام الله كان كلام الله تعالى حادثًا وهو ما ندَّعيه ، وإذا قُلتم: ليست هذه الألفاظ وهذه الكتابة كلام الله ؛ كنتم قد خالفتم نصوص القرآن ونصوص الأحاديث ، فإنا وجدنا الله تعالى يسمي ما نقرؤه بألسنتنا ويسمعه بعضنا من بعضٍ: كلام الله ، انظر إلى قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] ، ووجدنا الصحابة يسمون ما نكتبه بأيدينا: كلام الله ، انظر إلى قول عائشة رضي الله تعالى عنها: «ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى». =

= **وقال أهل السنة والجماعة** بناءً عل أصلهم الأوَّلِ كلامُ الله تعالى يطلق على: الكلام النَّفسي القديم الذي هو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى، ويطلق أيضًا على الكلام اللفظي لا بمعنى أنّه قائم به، بل بمعنى أنه خلقه على نظمه، وليس لأحد في أصل تركيبه كسبٌ، وإطلاقه على هذين المعنيين مِن قبيل المشترك اللفظي، أو مِن قبيل المشترك المعنوي، أو مِن قبيل الحقيقة والمجاز؛ فهو حقيقة في النفسي مجاز في اللفظيِّ مِن باب إطلاق اللفظ على الدال.
والقرآن الكريم الذي نتلوه بألسنتنا ونكتبه ويسمعه بعضنا مِن بعض هو: كلام الله تعالى اللفظي، على المعنى الذي ذكرناه، وهو المعنى الذي يسمعه المستجير بالرسول ﷺ، وكل مَن أنكر أن ما بين دفتي المصحف كلام الله فهو كافر، نعم، لو قال قائل: إن ما بين دفتي المصحف ليس كلام الله، وهو يريد أن ما بين دفتي المصحف ليس هو الصفة القائمة بذاته تعالى لم يكفر بذلك، وقد نهى العلماء عن أن يقال: «القرآن حادثٌ» مع اعترافهم بكون الألفاظ المتلوة والكتابة حادثة، والسِّرُّ في هذا النهي أنَّ لفظ القرآن يطلق مجازا على الصفة القائمة بذات الله تعالى، فخافوا أن يتوهم متوهم أنَّ المقصود بقول القائل: (القرآن حادث) أنَّ الصفة القائمة بذاته حادثة، فلدفع هذا التوهم نَهوا عن أنْ تطلق هذه العبارة إلَّا في مقام التعليم مع بيان ما يراد بها، وهذا يفسر لنا إصرار شيخ السنة الإمام أحمد بن حنبل عل أن يقول: «القرآن قديم» ورضاه بالضرب، والتعذيب، والسَّجن، في سبيل هذا الإصرار وامتناعه أنْ يقولَ: «القرآن حادث»؛ لأنه خافَ أن يفهمَ العامةُ هذا المعنى الذي تُوهِمُه هذه العبارة؛ ويكونَ هو قدوتَهم في هذا وحجتَهم عند الله تعالى، رحمه الله تعالى ورضي عنه، وأثابه عن تمسكه وتورعه أحسنَ ما يُجزي به المُخلصين.

وأمَّا الكلام على دليل وجوب اتصاف الله تعالى بالكلام فنقول لك: اعلم أوّلًا أنَّ المعتمَد في إثبات هذه الصِّفة لله تعالى هو الدَّليل السَّمعيُّ كما سينبِّه عليه المؤلِّف بقوله: «بذا أتانا السمع»: إما وحده، وإما هو مع الدليل العقلي، على أن يكون الدليل العقلي مؤيدًا ومؤكدًا للدليل النقلي، بخلاف غير الكلام والسمع والبصر مِن الصفات، فإنَّ المعتمَد في الاستدلال عليها هو الدليل العقليُّ: إما وحده وإما هو مع الدليل النقلي، على أن يكون الدليل النقلي مؤيِّدًا ومؤكدًا للدليل العقلي، ثم اعلم أنَّ الدليلَ النقلي على ثبوت صفة الكلام لله تعالى آياتٌ مِن الكتابِ، وأحاديثُ رويت بالطُّرُقِ الصَّحيحة عن الرَّسول ﷺ.

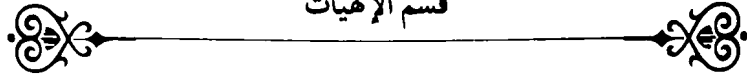
....

= أمَّا الآيات فمنها قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤]، وقوله جلَّت كلمته: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠].

وأمَّا الأحاديث فمنها: حديث المِعراج، وفيه أنَّ رسول الله ﷺ: «خاطبَ ربَّه، وأنه فرض عليه خمسين صلاة، وأنه ما زال يراجع ربه حتى قال له: هُنَّ خمس وهُنَّ خمسون» وما زالت الرسل عليهم الصلاة والسلام يحدثون عن ربهم أنَّه أوحَى إليهم بشرعٍ يبلغونهُ النَّاسَ؛ إمَّا بخطابه ﷺ إياهم، وإما بخطابه سبحانه مَلَكَ الوحيِ وهو يبلِّغُهم عن ربهم؛ فكان ذلك آيةَ ثبوت هذه الصفة لله تعالى في جميع الملل السماوية على لسان جميع الرسل.

وأمَّا الكلام على تعلق الكلام فنقول: اتَّفق العلماء على أنَّ صفة الكلام تتعلَّق بكلِّ ما يتعلَّق به العلم من الواجب والجائز والمستحيل، تعلُّقًا تنجيزيًّا قديمًا بالنِّسبة لغير الأمر والنهي، واختلفوا في تعلُّق هذه الصِّفة بالأمر والنَّهي، والخلاف في هذا مبني على خلافٍ آخرَ، حاصِله: هل الأمر والنهيُ يقتضيان مأمورًا ومنهيًّا يتوجهان إليه أو لَا يقتضيان ذلك؟

فذهب قومٌ: إلى أنهما لا يقتضيان مأمورًا ومنهيًّا، وهذا الفريق يرى أنَّ تعلُّق الكلام بهما تنجيزي قديم كتعلقه بغيرهما، وذهب **فريق آخر**: إلى أنَّ الأمر والنهي يقتضيان وجود مأمورٍ ومنهيٍّ يتوجهان إليه، وهذا الفريق ذهب إلى أنَّ للكلام بالنظر إلى الأمر والنهي: تعلقًا صلوحيًّا قديمًا قبل وجود المأمور والمنهي، وتعلقًا تنجيزيًّا حادثًا، بعد وجود المأمور والمنهي؛ ومِن هنا تعلم أن من العلماء من ذهب إلى أن للكلام تعلقًا واحدًا هو: التنجيزيُّ القديم، ومنهم من ذهب إلى أن للكلام ثلاث تعلقاتٍ: أحدها تنجيزي قديم، وثانيها صلوحي قديم، وثالثها تنجيزي حادثٌ. وتعلم أنَّ هذا الخلاف مُترتب على خلافٍ آخرَ في اشتراط وجود المأمور والمنهي وعدم وجودهما.

وقد علمت أيضًا أنَّ الكلام مساوٍ للعلم في المتعلَّق؛ لأن من علم أمرًا صحَّ أن يتكلَّم به، والمولى سبحانه عالمٌ في الأزل بما كان، وما يكون، وما لا يكون؛ فصح أن يكلم بهما، ومع تساوي العلم والكلام فيما يتعلقان به فهما مختلفان في التعلق؛ لأن العلم يتعلق بما يتعلق به تعلق انكشاف. والكلام يتعلق به تعلُّقَ دلالةٍ، فكلامه تعالى يدلُّ على الواجب، وعلى المستحيل، وعلى الجائز. محي.

والمعتمَدُ في الاستدلال على ثبوتِ صفةِ الكلام: الدَّليل السَّمعيُّ[١]، وإجماعُ الأمَّة[٢]، وتواترُ النَّقل عن الأنبياء عليهم الصَّلاة والسَّلام أنَّه تعالى مُتكلِّمٌ.

وشاعَ[٣] فيما بين أهل اللِّسان إطلاقُ اسم الكلام والقولِ على المعنى القائم بالنَّفس[٤]، والأصل في الإطلاق الحقيقةُ.

وإذ ثبتَ أنَّ الباري تعالى متكلِّمٌ، وأنَّه لا معنى للمتكلِّم إلَّا مَن قامتْ به صفة الكلام، وأنَّ الكلامَ نفسيٌّ وحِسِّيٌّ، وأنَّه يمتنعُ قيامُ الكلام الحِسِّيِّ بذاته سبحانَه.. تعيَّنَ النَّفسيُّ[٥]، ولا يكونُ إلَّا قديمًا.

---

(١) **قوله: (والمعتمد في الاستدلال... الخ)** أشار بذلك إلى أن الدليل العقلي وهو: أنه لو لم يتصف به لاتصفَ بضده، وهو نقصٌ يستحيل عليه؛ ضعيفٌ، لأنه لم يثبت كونه كمالا إلا في الشاهد، وليس كل ما كان كمالا في الشاهد يكون كمالا في الغائب كالزوجة والولد. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (وإجماع الأمة)** هو داخل في الدليل السمعي، لأن الإجماع لا بُدّ له من مستند مِن الكتاب أو الحديث، وإنما صرّح به مِن باب ذكر الخاص بعد العام اهتماما بشأنه. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (وشاع... الخ)** جواب عما يقال: مُسلَّم ما قلتَه مِن أنه يدل على أن له تعالى كلاما، مِن أين يُطلق على المعنى القائم بالذات حتى يكون دالا على المُدَّعى؟ **الشنواني**.

(٤) **قوله: (قامت به)** خلافا للمعتزلة الذين قالوا: خلق الكلام، ويلزمهم صحة «أسود» بمعنى خلق السَّواد، وهي سَفاهة سَمِجة. **الأمير**.

(٥) **قوله: (وأنه يمتنع قيام الحسي بذاته)** أي: الحروف والأصوات؛ لأنها لا تكون إلا حادثة. **وقوله: (تعيّن النفسي)** أي: ولا يكون إلا قديما، أي: لامتناع قيام الحوادث بذاته سبحانه. **الشنواني**.

[٦ ـ صفة السمع، تعريفها، وبيان تعلقها]

وسَادستُها: (السَّمْعُ) فهو مِثلُ ما ذُكر في وجوب اتِّصافه تعالى به.

وهو: **صفةٌ أزليَّةٌ قائمةٌ بذاتِه تعالى، تَتعلَّق بالمسموعات، أو بالموجودات، فتُدرَكُ[1] إدراكًا تامًّا، لا على طريق التَّخيُّل والتَّوهُّم[2]، ولا على طريق تَأثُّرِ حاسَّةٍ ووصولِ هواءٍ[3].**

---

(١) **قوله:** (فتدرَك) بفتح الراء؛ المسموعات والموجودات، أو بكسرها؛ الصفة. **الشنواني.**

(٢) **قوله:** (**إدراكا تاما**) أي: حقيقيا، يدل عليه قوله: (لا على طريق التخيل والتوهم) وعطف التوهم على ما قبله تفسيرٌ، ذكره المنصف في شرحه الصغير، وعلى ما ذكره الكستلي على «شرح النسفية» عطفُ مغاير؛ حيث يقال: **التخيل** أي: ملاحظة المحسوسات بعد غيبتها عن الحس. **والتوهم**: إدراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات؛ كصداقة زيد، وعداوة عمرو. وقوله: بعد: (تأثر حاسة) أي: الانفعال والانطباع. وقوله: (ووصول هواء) أي: إلى الصماخ، والمعنى: وصول هواءٍ مُتكيفٍ بكيفية الصوت إلى الصماخ، مع قرعه للعصبة المفروشة في مقعره كجلدة الطبل كما في سمعنا. **الشنواني.**

(٣) **الكلام في صفة السَّمع يتعلَّق بها مِن ثلاث جهات، الجهة الأولى**: بيان معنى السَّمع، **والجهة الثانيةُ**: بيان الدليل على وجوب اتصاف الله تعالى بالسمع، **والجهة الثالثة**: بيان ما تتعلق به صفة السمع.

أمَّا الكلام على الجهة الأولى فنقول: اعلم أولًا أنَّ السَّمع الحادثَ الذي يوصف به الإنسان وغيرُه قوَّة مودعة في العصب المفروش في مُقَعَّر صِماخ الأُذُنِ، يدرِكُ بها الحيوانُ الأصواتَ على وجه العادة، ولا مانعَ مِن أنْ يُدركَ بها غيرَ الأصواتِ إذا وهبه الله ذلك، كما سمع موسى ﷺ كلامَ الله وهو ـ كما علمنا ـ ليس بذي صوت ولا حرف.

ثمَّ اعلم أنَّ هذا المعنى مستحيلٌ على الله تعالى، وقد فسَّر المحققونَ سمع الله تعالى بأنه: «صفة أزلية قائمة بذاته تعالى» وذكروا أنَّ هذه الصِّفةَ زائدةٌ على صِفة العلم، خلافًا للكَعْبي وبعض المعتزلة الذين قالوا: إنَّ السَّمع والبصر يرجعان إلى العلم بالمسموعات والمبصرات، وسيأتي بيان ذلك عند قول المصنف: «وغير علم هذه كما ثبت» ومعناه: أنَّ صفة الكلام وصفة السَّمع وصفة البصر غير صفة العلم، وآيةُ أنَّ هذه الصفات غير صفة العلم أنها زائدة=

. . . .

= على العلم في الشاهد وهو الإنسان، والأصل المغايرة فيما ورد في حق الله تعالى ليكونَ لكلِّ لفظٍ معناه، والتأويل مِن غير دليلٍ ومِن غير حاجةٍ إلى التَّأويل تلاعبٌ يجب ألَّا يُصَار إليه.

نعم، الواجب أن تعتقد أنَّ عِلم الله تعالى يستحيل عليه الخفاءُ بوجهٍ مِن الوجوهِ، وأنَّ الأمر ليس على ما يعهد لنا مِن أنَّ البصر يفيد بالمشاهدة وضوحًا فوق العلم، بل جميع صفاته تامَّةٌ كاملةٌ يستحيل عليها ما كان مِن سِماتِ الحوادثِ: مِن الخفاء، والزيادة، والنَّقص.. إلى غير ذلك، وإنْ اتَّحد المُتعلَّق وكانت الجهة متَّحدةً بالنَّوعِ كالانكشاف في السَّمع والبصر والعلم، لكن لا بدَّ مِن تغايُرٍ، خصوصًا مع الكمال المطلَق، وكنْه ذلك وحقيقته يُفوَّض عِلْمُه إلى الله تعالى.

ومِن العلماء مَن عرَّف صفة السَّمع بقوله: «صفة ينكشف بها الشيء ويتضح كالعلم» وسنشرح هذا التعريف في الكلام على صفة البصر.

وأمَّا الكلام على دليل وجوب اتِّصاف الله تعالى بصفة السَّمع؛ فقد نبَّهناك في إثبات صفة الكلام له سبحانه إلى أنَّ المُعتبر عند مُحقِّقي المتكلِّمين في إثبات هذه الصفات: «السمع، والبصر، والكلام» هو الدَّليل النقليُّ، وأنَّ دليل العقل مُقَوّ ومؤكدٌ للدليل النَّقلي، ودليلُ ثبوت صفة السمع مِن النَّقل: الكتابُ، والسنةُ، وإجماعُ مَن يُعْتَدُّ بإجماعهم مِن علماء هذه الأمَّة.

أمَّا الكتاب: فآياتٌ كثيرةٌ منها قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: ١]، ومنها قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿فَٱذْهَبَا بِـَٔايَٰتِنَآ ۖ إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ١٥]، وقوله: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُم﴾ [الزخرف: ٨٠]، وقوله: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]، وقوله: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ ۘ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا۟ وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ﴾ [آل عمران: ١٨١].

وأما السُّنَّة: فأحاديث منها قوله ﷺ: ـ وقد رفعَ أصحابُه أصواتهم بالدُّعاء ـ «يأيها الناس! أَرْبِعُوا على أنفسكم، إنكم لا تدعون أصم ولا غائبا، إنه معكم سميع قريب» وقد علمنا أنَّ=

. . . .

= ألفاظ الشرع يجب أنْ تُصرَف إلى معانيها التي تَسبِقُ منها إلى الأفهام، ما لم يجب صرفها عنها لدليل، كما علمنا أنه لا استحالة في كونه سبحانه سميعًا بصيرًا على المعنى الذي يليق بذاته العليَّة، لا على المعنى الذي نجده في أنفسنا، فلا معنى للتَّحَكُّم بإنكارِ ما فهمه مِن القرآن أهلُ الإجماع مِن صحابة رسول الله ﷺ ومَن تبعهم بإحسان.

وأما الدليل العقلي على أنَّ الله تعالى مُتَّصف بالسمع؛ فتقريره أنْ نقول: إنَّ السمع كمالٌ، والسميع أكمل ممن لا يسمع، فلو لم يتصف اللهُ ﷻ بالسَّمع لزم النَّقْصُ في حقِّه، والنقص عليه تعالى محالٌ، فاستحال ما أدَّى إليه وهو عدم اتصافه بالسَّمع، فثبت نقيضه وهو أنه تعالى متصفٌ بالسَّمع، وقد أرادَ إبراهيمُ الخليل صلوات الله وسلامه عليه تقرير هذا الدليل لأبيه فيما حكاه الله تعالى عنه بقوله: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـًٔا﴾ [مريم: ٤٢]، وبرهانُ أنه أرادَ ذلك؛ أنَّا نعلمُ أنه لو كان لا يعتقد أنَّ عدم السمعِ نقصٌ لخافَ أنْ يقلبوا عليه الدَّليل في معبوده فيقولوا له: وأنت أيضًا تعبد ما لا يسمع ولا يبصرُ، تعالى الله عما يقول المبطلون علوًا كبيرًا!

وأما الكلام على تعلق صفة السَّمع فنقول: اعلم أنَّ عبارة العلماء تختلف في بيان ما تتعلق به صفة السمع؛ فمنهم مَن يقول: إنها تتعلق بجميع الموجودات، سواء في ذلك القديمُ منها: كذاته وصفاته، والحادث، وسواءٌ في ذلك الأصوات وغيرُها، وهذه عبارة السنوسي في عقيدته، وهو الذي دَرَجَ عليه المصنف، حيث يقول فيما يأتي: «وَكُلَّ مَوجودٍ أَنِطْ للسَّمع به» ومنهم مَن يقول: إنَّ صفة السمع تتعلق بالمسموعات، وهذه عبارة السعد ﵀، **وهذه العبارة الأخيرة تحتمل وجهين، أمَّا أحدهما**: فأن يكون مراده بالمسموعات التي تتعلق بها صفة السمع المسموعات في حقِّنا، وهي الأصواتُ، فيكون مخالفًا لأصحاب العبارة الأولى، ويكون مُتعلَّق صفةِ السمعِ عندَه أخصَّ مِن مُتعلَّقها عندهم، **وأمَّا ثانيهما**: فأن يكون مراده بالمسموعات التي تتعلق بها صفة السمع المسموعاتَ في حقِّه تعالى، وهي الموجوداتُ عامةً، أصواتًا كانت أو غيرَ أصواتٍ، فيكون موافقًا لأصحاب العبارة الأولى، ويكون مُتعلَّق صفة السَّمع عند الفريقين واحدًا؛ فالله ﷻ يسمع كلًّا مِن الأصوات والذَّوات: بمعنى: أنَّ كلًّا منها منكشفٌ له بسمعه.

ويجب اعتقاد: أنَّ الانكشافَ بالسمع غير الانكشاف بالبصر، وأنَّ كلًّا منهما غير الانكشاف=

[٧ ـ صفة البصر، تعريفها، وبيان تعلقها]

(ثُمَّ البَصَر) سابعتُها، فهو مِثلُ مَا ذُكِرَ في وجوبِ الاتِّصاف به.

وهو: **صفةٌ أزليَّة تتعلَّق بالمبصَرات، أو بالموجودات، فتدرَكُ إدراكًا تامًّا، لا على طريق التَّخيُّل والتَّوهُّم، ولا على طريق تأثُّرِ حاسَّةٍ ووصولِ شُعاعٍ**[1].

= بالعلم، ولكل واحد منها حقيقة نفوِّض علمها لله تعالى، وليس الأمر على ما نعهده مِن أنَّ البصر يفيد بالمشاهدة وضوحًا فوقَ العلمِ، بل جميع صفاته تامَّةٌ كاملةٌ يستحيلُ عليه الخفاءُ والزيادةُ والنقصُ إلى غير ذلك مما قدَّمنا الإشارة إليه، وسيأتي لنا ـ عند الكلام على تعلُّق صفة البصر ـ ذكرُ أنواعِ تعلُّق كلٍّ منهما بالموجودات. محي.

(١) **الكلام في صفة البصر به يتعلق بها مِن ثلاث جهات، الجهة الأولى**: في معنى البصر، **والجهة الثانية**: في بيان الدليلِ على ثبوت صفة البصر لله تعالى، **والجهة الثالثة**: في بيانِ ما تتعلَّق به صفةُ البصر وأنواع تعلُّق البصر والسَّمع.

أمَّا الكلام على الجهة الأولى فنقول: اعلم أوَّلًا أنَّ البصر الحادث الذي يوصف به الإنسانُ وغيره مِن أنواع الحيوان هو: «قوَّة مخلوقة في العصبتين المجعولتين المتلاقيتين تَلاقي دالين ظهر إحداهما في ظهر الأخرى، تدرك الأضواء والألوان والأشكال وغير ذلك» وأنَّ هذا المعنى مُحالٌ على الله تعالى؛ لأنه يستدعي التركيب أو قيام الحادث به أو نحو ذلك ممَّا هو مستحيلٌ في حقه جلَّ شأنه.

وقد عرَّف محققو المتكلمين صفةَ البصر بالنِّسبة لله تعالى بأنها: «صفة أزلية قائمة بذاته تعالى» ومِن العلماء مَن قال: «البصر صفة ينكشف بها الشيء كالعلم» فقوله: «صفة» كالجنس في التَّعريف شمل جميع الصفات، وقوله: «ينكشف بها» كالفصل الأوَّل، أخرج جميع الصِّفات ما عدا صفتي السَّمع والعلم؛ فإنَّ كلَّ واحدة منهما صفة ينكشف بها، وقوله: «الشيء» ومعناه: الموجود، كالفصل الثاني، خرج به صفة العلم؛ فإنه ينكشف به الموجود والمعدوم، وقوله: «كالعلم» تشبيهٌ أريد به أنَّ الانكشاف بالبصر اتِّضاحٌ تامٌّ كاتِّضاح العلم، وأنت خبيرٌ أنه بعد هذا الشرح يبقى تعريفُ صفةِ البصرِ شاملًا لتعريف صفة السَّمع، وعذرُ مَن ذكر هذا التعريف أنَّه يتعذر معرفة ما يخصُّ كل واحدةٍ مِن صفتي السَّمع والبصر مِن الانكشافات، ولما لم يجد العقلُ مَسَاغًا لإدراك ذلك لَجَأَ إلى السمع يبحث فيه، فلم يجد=

....

= في السمع تعرُّضًا لغير إثباتهما لله تعالى، على أنَّ المقصود مِن التَّعريف تمييز هاتين الصفتين عن غيرهما مِن صفات المعاني كالقدرة والإرادة، وليس المقصود تمييز إحداهما عن الأخرى، ثمَّ إن المتقدِّمين مِن علماء المنطق لا يشترِطون في التَّعريف أن يكون مساويًا للمعرَّف؛ فيجوز عندهم التعريف بالأعمِّ، ولما أدرك الشارحُ ﷺ ما في التَّعريف مِن المقال؛ عدلَ عنه إلى التعريف الذي ذكرناه أوَّلًا، على أنَّ تعريفه عامٌ أيضًا، بل هو أعمُّ مِن هذا التعريفِ، حيثُ يشملُ جميعَ صفاتِ المعاني، فإن اعتبرت قوله: «تتعلق بالمبصرات أو الموجودات» مِن أجزاء التعريف رجع إلى التعريف الآخر، فاعرف ذلك.

وأمَّا بيان الدَّليل على وجوب اتِّصاف الله تعالى بصفة البصر فطريقه هو بعينه طريق إثبات صفتي الكلام والسمع؛ فالدليل السمعي هو: القرآن الكريم، والأحاديث النبوية، والإجماع.

أما القرآن الكريم فآيات منها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله جلَّ شأنه: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]، وقوله سبحانه على لسان موسى ﷺ: ﴿كَىْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا ۝٣٣ وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا ۝٣٤ إِنَّكَ كُنتَ بِنَا بَصِيرًا﴾ [طه]، وقوله سبحانه: ﴿ٱلَّذِى يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ ۝٢١٨ وَتَقَلُّبَكَ فِى ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الشعراء]، وقوله: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥]، وقوله سبحانه: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾ [طه: ٣٩]، مع قوله جلت كلمته: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فيدلُّ مجموع هذه الآيات على أنه تعالى سميع بغير جَارحة.

وأما السُّنَّة فأحاديث كثيرة منها: ما رُوي أنَّه ﷺ قال: «إنكم لا تدعون أصم ولا غائبا، وإنما تدعون سميعا بصيرا».

وأما دليل العقل فنحو ما ذكرناه في إثبات صفة السمع: مِن أنَّ عدم البصر نقصٌ؛ فلو لم يتصف اللهُ ﷻ بالبصر لكان ناقصًا، والنقص عليه محالٌ، فما أدَّى إليه ـ وهو عدم اتصافه بالبصر ـ مُحالٌ، فثبت نقيضه: وهو اتصافه جل شأنه بالبصر، وهو المطلوب، وفي مخاطَبة إبراهيم ﷺ لأبيه بقوله: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٤٢]، ما يدل على هذا الدليل العقلي كما بيَّنَّاه في الاستدلال على ثبوت صفة السَّمع.

وأما الكلام على ما تتعلق به صفة البصر فنحو ما ذكرناه في الكلام على ما تتعلق به صفة السمع، وأنَّ عبارة العلماء مختلفة، فبعضهم يقول: تتعلق صفة البصر بالموجودات، أعمُّ من=

[صفة السمع والبصر والكلام مُثبتة بالنقل]

(بِذِي) أي: بصفة الكلام والسَّمع والبَصر (أَتَانَا) أي: وَرَدَ (السَّمْعُ) أي: دليلٌ هو المَسموعُ، ومرادُه: أنَّهُ وردَ بإطلاق مُشتقَّاتها عليه تعالى، والأصلُ في الإطلاق الحقيقة[1]، قال الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]

= أن تكون قديمةً كذات الله تعالى وصفاته، أو حادثةً، وأعم مِن أن تكون الحادثة ذواتٍ أو غيرها، وهذه عبارة السنوسي في عقيدته، ومنهم مَن قال: تتعلق صفة البصر بالمبصرات، وهذه العبارة تحتمل معنيين، إحداهما: أن يكون مراد صاحبها المبصرات في حقِّنا، وثانيهما: أن يكون مراده المبصرات في حقه سبحانه، فإن حملناها على الثاني استوت العبارتان، وعليه يكون الله تعالى مبصرًا جميع الموجودات حتى ذاته وصفاته التي منها بصره وسمعه، وحتى الأصوات ولو خفيةً جدًّا، كدبيب النَّملة السوداء في اللَّيل الحالك، بمعنى أنَّ ذلك منكشفٌ له ببصره انكشافًا زائدًا على الانكشاف الحاصل بالعلم وبالسمع، نعني: أن هذا الانكشافَ الحاصلَ بالبصر غير الانكشافِ الحاصلِ بالعلمِ وبالسمعِ، فالانكشاف في الثلاثة: العلم، والسمع، والبصر متغايرٌ، ولا يستغني سبحانه بكونه عليمًا عن كونه سميعًا، ولا بهما أو أحدهما عن كونه بصيرًا، كما تجده في نفسك مِن الفرق بين علمك وبصرك وسمعك؛ فإنَّ الفرق ضروريٌّ بين علمك بالشيء حال غيبته عنك وبين تعلُّق بصركَ أو سمعك به، ونحن نذكر هذا التمثيلَ للتقريب، ولله المثل الأعلى سبحانه! ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

ثم اعلم أنَّ للسمع والبصر في تعلقهما بالموجودات ثلاث تعلقاتٍ:

فانكشاف الذات العليَّة والصفات القائمة بهما: تعلق تنجيزي قديم، وانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها الوجوديَّة بهما عند وجود هذه الذوات وهذه الصفات: تنجيزي حادث، وانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها بهما قبل وجودها: صلوحي قديم، ولا يلزم على تأخر التعلق التنجيزي الحادث وجود ضد هاتين الصفتين قبل وجود الحوادث؛ لأنهما ـ كما علمت ـ لا يتعلقان إلا بالموجودات، فقبل وجود الحوادث لا يتأتى سمعها ولا بصرها، فلا يثبت قبل وجودها عمى ولا صمم، وإلَّا لزم عليه نسبة الجهل قبل وجود الحوادث فاعلم هذا ولا يلتبس عليك. **محي**.

(١) **قوله: (والأصل في الإطلاق الحقيقة)** أي: لا المجاز بالكلام عن خلق الكلام كما ادعت المعتزلة. **الأمير**.

﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] معَ إجماعِ أهل المِلَل والأديان وجميعِ العقلاء على أنَّه تعالى متكلِّمٌ، وسميعٌ، وبصيرٌ، وإطلاقُ المشتقِّ وصفًا لشيءٍ يقتضي ثبوتَ مأْخذِ الاشتقاق له[١]، مع استحالةِ قيام الحوادث بذاتِه تعالى، ووجوبِ قيامِ صفة الشَّيء به[٢]، وقيامِ الدَّليل على مُغايرة الكلام للعِلم والإرادة[٣].

[الخلاف في زيادة صفة «الإدراك» على السبع المعاني على ثلاثة مذاهب]

٣٠ - فَهــلْ لَــهُ إِدْرَاكٌ أَوْ لَا خُلْـفُ وَعِنْدَ قَـوْمٍ صَحَّ فِيـهِ الوَقْـفُ

(فَهَلْ لَهُ) تعالى صفةٌ زائدةٌ على الكلام[٤] ....

(١) قوله: (وإطلاق المشتق) أي: الذي هو المتكلم السميع والبصير له تعالى، وإنما أتى الشارح بهذه العبارة لأنَّ ما في الآيتين ليس عين المُدَّعى، بل فيها إثبات السمعية والبصرية اللتين هما راجعتان للصفات المعنوية، أجاب الشارح بقوله: وإطلاق المشتق... الخ. **الشنواني**.

(٢) قوله: (مع استحالة قيام...) أي: فلم يكن حرفا ولا صوتا؛ لأنهما حادثان لا غير. وقوله: (ووجوب قيام صفة الشيء به) جواب عما يقال: ما المانع من ثبوت الكلام له تعالى وهو حادث غير قائم بذاته تعالى. **الشنواني**.

(٣) قوله: (وقيام الدليل... الخ) جواب عما يقال أن الكلام وإن ثبتَ أنه قديمٌ قائم بذاته؛ لكنْ هو عين العلم والإرادة كما يقول به المعتزلة، لأنهم يقولون صفاته ترجع لذاته، فيؤول الأمر إلى أن الكلام عين العلم والإرادة عندهم؛ لأن الذات التي رجعت إليها الصفات واحدة؛ فأجاب بقوله: وقيام... الخ. **الشنواني**. وعند **الأمير**: قوله: (مغايرة الكلام للعلم... الخ) إن قلتَ هذا بديهي، قلتُ: مثار الاشتباه كون المراد هنا الكلام النفسي فتدبر.

(٤) قوله: (على الكلام) الظاهر على العلم، لأنَّ من نفاها يقول: العلم كافٍ عنها؛ كما سيأتي. **الشنواني**.

والسَّمع والبَصر[١] يُقال لها: (إدْرَاكٌ)[٢] تتعلَّق بالمَلْموسات والمَشْمومات

(١) **قوله: (زائدة على الكلام والسمع والبصر)** خصها بالذكر لكون مَن أثبتها بالدليل العقلي أثبت الإدراك، ومَن أثبتها بالدليل النقلي نفاه؛ لأنه لم يرد فيه دليل نقلي. **الشنواني**.

(٢) **اعلم أوَّلًا**: أن «الإدراك» في حقنا هو: «تصور حقيقة الشيء الذي يتعلق به الإدراك عند مَن يدركه»، وهذا المعنى مستحيلٌ على الله تعالى باتِّفاقٍ؛ لأنه يقتضي التعمل والتكلف والكسب، وهي تقتضي سَبْقَ ضده، وذلك مستحيلٌ بالنظر له تعالى.

ثم اعلم أنه قد وقع خلاف بين العلماء حاصله: هل يجوز إثبات صفةٍ لله تعالى لم يرد نصٌّ مِن الشَّرع عل ثبوتها لله بمجرد دليل العقل؟

فذهب قوم منهم إمام الحرمين، والقاضي الباقلاني: إلى جواز ذلك ما دامت الصفة التي يرادُ إثباتها له سبحانه تدل على الكمال المحض.

وذهب قوم: إلى أنه لا يجوز إثبات صفة لم يرد في لسان الشارع وصفه تعالى بها؛ فإن جاء في لسان الشارع وصف الله تعالى بصفةٍ أثبتناها بالعقل تحقيقًا لما ورد الشرع به، وإن لم يرد أمسكنا.

وقد انبنى على هذا الخلاف اختلافهم في إثبات صفة «الإدراك» لله تعالى؛ فمَن ذهبَ إلى أنه لا يجوز لنا أنْ نُثبِت بمحض العقل صفةً ولو كانت دالَّة على كمال محض قال: ليس لله تعالى صفةٌ تسمَّى الإدراك، ومَن ذهب إلى أنه يجوز لنا أنْ نُثبِتَ له تعالى كل صفة تدل على الكمال المحض قال: الله تعالى متصفٌ بالإدراك كما أنه متصف بالعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام.

ثم اعلم أنَّ الذين ذهبوا إلى أنَّ لله تعالى صفةً تسمى الإدراك جعلوها صفةً مِن صفات المعاني، وعرفوها بأنها: «صفة أزلية قائمة بذاته تعالى» واستدلوا عليها بمثل الدليل العقلي الذي ذكرناه في الاستدلال عل صفتي: السمع والبصر.

ثم اختلفوا في مُتعلَّقها؛ فمنهم مَن قال: تتعلق هذه الصفة بالمسموعات والمشمومات والمذوقات، مِن غير اتصالٍ بمَحَالٍّ ولا مُمَاسَّة ولا تكيُّفٍ بكيفيَّاتِها، وهؤلاء ذهبوا إلى أنَّ الإدراك صفةٌ واحدةٌ، ومنهم مَن قال: للمَلْموسات إدراكٌ، وللمشمُومات إدراكٌ آخر، وللمَذُوقات إدراكٌ ثالث.. وهكذا، وكلام الشارح في أوله وعند تقرير المذهب يميل إلى أنَّ الإدراك واحدٌ، ولكنه في حال بيان الدليل يميل إلى أنَّ الإدراك متعدد.

فإن قلت: فكيف ذهب هؤلاء إلى تعدد صفة «الإدراك» مع أنَّ الصفات القديمة لا تتعدد=

والمَذُوقات مِن غير اتِّصالٍ بمَحالِّها، ولا مُمَاسَّة، ولا تكيُّف بكيفيَّاتها؟[١] اختُلِفَ في إثباتِها وعَدمِهِ؛ فذهبَ القاضي[٢] وإمام الحرمين[٣] ومَن وافقهما

= بتعدد مُتعلَّقها، وقد بيَّنا في وحدانية الصفات أن الله ليس له صفتان مِن جنسٍ واحد؟

فالجواب: أنَّ الممنوعَ هو تعددُ الصفة مع اتحاد المُتعلَّق ونوع التعلُّق وكيفية التعلُّق، ألا ترى أنه لما اختلف المُتعلَّق كما في العلم والسمع لم يضر، ولما اختلفت كيفية التَّعلُّق كما في السمع والبصر لم يضر؛ فههنا مِن هذا القبيل، ولا شكَّ أنَّ كيفيَّة اللَّمس غير كيفيَّة الشَّمِّ، وكلاهما غير كيفية الذَّوْقِ، وثمرة كلٍّ منهما غير ثمرة الآخر، هذا كله مع أنه يجب اعتقاد أنَّ الله تعالى منزَّهٌ عن سِمات الحوادِثِ وأن هذا الكلامَ يقوله العلماء تقريبًا للأذهان، ولله المثل الأعلى لا تحيط العقول به ولا ندركه. **محي**.

(١) **قوله: (ولا تكيف بكيفياتها)** الباء سببية والتكيف الاتصال بكيفية وصفة مخصوصة فالمولى لا يتصف باللذة والانبساط بسبب طيب الرائحة مثلا فتأمل. **الأمير**.

(٢) القاضي أبو بكر الباقلاني، سبقت ترجمته.

(٣) هو الإمام الأصولي المتكلم: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجُوَيْني، أبو المَعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، أعلم المتأخرين، مِن أكابر فقهاء الشافعية، **ولِد سنة (٤١٩هـ)** في «جُوين» مِن نواحي نيسابور، ورحل إلى بغداد، فمكة، ثم المدينة، ولُقب بإمام الحرمَينِ؛ لأنه أفتى ودرَّس بمكة والمدينة، ثم عاد إلى نَيْسابور، فبنى له الوزيرُ نِظام الملك المدرسة النِّظامية فيها، وكان يَحضرُ دروسَه أكابرُ العلماء، له مصنفات كثيرة نافعة، قال عنه الإمام **أبو إسحاق الشيرازي**: «تمتعوا بهذا الإمام؛ فإنه نزهة هذا الزمان». وقال أيضاً: «يا مفيد أهل المشرق والمغرب، لقد استفاد من علمك الأولون والآخرون». وقال عنه **تاج الدين السبكي**: «هو الإمام، شيخ الإسلام، البحر الحبر، المدقق المحقق، النظار الأصولي المتكلم، البليغ الفصيح الأديب، العَلَم الفرد، زينة المحققين، وإمام الأئمة على الإطلاق». وقال: «إذا قيل: قال الإمام، أو اختاره الإمام، أو نحو ذلك، فلا إمام غيره، ولا تقال بهذا الإطلاق على أحدٍ سواه». وقال عنه **ابن خَلِّكان**: «أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي على الإطلاق، المُجمع على إمامته، المتفق على غزارة مادته، وتفننه في العلوم من الأصول والفروع، والأدب، وغير ذلك». قال أبو عثمان **الصابوني** داعياً له: «صرف الله المكاره عن هذا الإمام، فهو اليوم قرة عين الإسلام». =

إلى إثباتِها؛ لأنَّ الإدراكات المُتعلِّقة بهذه الأشياء زائدةٌ على العِلم بها، للتَّفْرِقة الضَّروريَّة بينهما[1]، وأيضًا هي كمالاتٌ، وكلُّ حيٍّ قابلٌ لها، فإذا لم يتَّصف بها اتَّصفَ بأضدادها، وهي نقصٌ لأنَّ معها فَوْتَ كمالٍ[2]، والنَّقصُ في حقِّه تعالى محالٌ، فوجبَ أنْ يتَّصفَ سبحانَه بتلك الإدراكاتِ زائدةً على عِلمه تعالى، على ما يليقُ به مِن نفي الاتِّصال بالأجسام ونفي اللَّذَّات عنه تعالى والآلام[3].

(أَوْ لَا) أي: أَوْ ليسَ له تعالى صِفةٌ زائدةٌ تُسمَّى الإدراكَ كما ذهب إليه

= **من شيوخه:** والده الإمام أبو محمد الجويني، والقاضي حسين، والقاضي أبو الطيب الطبري، وسمع الحديث من أبي بكر أحمد بن محمد بن الحارث الأصبهاني، ومنصور بن رامش، وغيرهم كثير، وإمام الحرمَينِ هو ممن استوعب علوم أعلامٍ كبارٍ كالإمام أبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر الباقلاني، حتى قال الجويني عن نفسه: «ما تكلَّمتُ في علم الكلام حتى حفظتُ مِن كلام القاضي أبي بكر اثني عشر ألف ورقة».

مِن تلاميذه: حجة الإسلام الغزالي، والإمام البارع الكيا الهراسي، والإمام الخوافي، وعبد الغافر الفارسي، والباخرزي، وغيرهم كثير، وكان إمام الحرمَينِ خبيراً بتلاميذه يحسن رعايتهم ويشجعهم، ويَسعَدُ بنباهتهم، وقد وردتْ عنهُ كلماتٌ في حقهم، حيث حُكيَ أنَّ الغزالي، والكيا الهراسي، والخوافي، تناظروا يوماً في مجلسه أمامه، فقال موازناً بينهم: «التحقيق للخوافي، والجزئيات للغزالي، والبيان للكيا» وقال مرة: «الغزالي بحرٌ مغدق، والكيا أسدٌ محدق، والخَوافي نارٌ تحرق».

وفاته: توفي ﷺ سنة (٤٧٨هـ).

(١) **قوله: (للتفرقة الضرورية بينهما)** أي: بين العلم والإدراك في الشاهد؛ فكذلك في الغائب، فنفرق في الشاهد بين علمنا بالشيء وبين إدراكنا له. ويجاب عن هذا: هذه التفرقة باعترافكم في الشاهد، ورُبَّ كمال في الشاهد نقصٌ في الغائب كالزوجة والولد. **الأمير والشنواني.**

(٢) **قوله: (فوت كمال)** أي: وهي الإدراكات الثلاثة. **الشنواني.**

(٣) **قوله: (ونفي اللذات عنه)** أي: التي تحصل عند إدراك الملموس بسبب نعومته، والمشموم والمذوق بسبب طيبهما. **الشنواني.**

جمعٌ ؛ لِمَا أنَّ بينهما وبين الاتِّصال بمتعلَّقاتها تلازمًا عقليًّا[1] ؛ فلا يُتصوَّر انفكاكها عنه[2]، والاتِّصال مستحيلٌ عليه تعالى، واستحالةُ اللَّازم توجب استحالَةَ الملزوم[3]، ولأنَّ إحاطةَ العِلم بمتعلَّقاتها[4] كافيةٌ عن إثباتها حيثُ لم يَرِدْ بها سَمْعٌ[5] ولا دلَّ عليها فعله تعالى، ودعوى أنَّه تعالى لو لم يتَّصف بها اتَّصفَ بأضدادها فاسدةٌ؛ لمُنَافاة العِلم لتلك الأضداد[6]، وقد وجب اتِّصافه تعالى به.

---

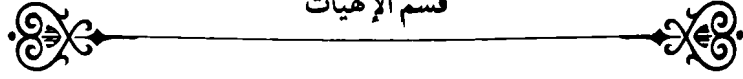
(١) **قوله: (لما أن بينها وبين الاتصال بمتعلقاتها)** أي: التي هي الملموسات والمشمومات والمذوقات. وقوله: (تلازما عقليا) وهذه دعوى لا يسلمها من أثبت صفة الإدراك، بل يقولون هو تلازم عادي.

(٢) **قوله: (انفكاكها)** أي: تلك الصفة. وقوله: **(عنه)** أي: عن الاتصال.

(٣) **قوله: (واستحالة اللازم)** وهو الاتصال. **وقوله: (توجب استحالة الملزوم)** وهو تلك الصفة. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (ولأن إحاطة العلم بمتعلقاتها)** ردٌّ للقول الأول؛ للتفرقة الضرورية بينهما في الشاهد فكذلك في الغائب، وحاصل الرد: لا نُسلِّم أنهما كذلك في الغائب، فإحاطة العلم بالمتعلقات كافية... إلخ، نعم قد يُبحث ويقال: إن إحاطة العلم بمتعلقاتها ليس فيها اتصال وإلّا لورد عليهم، فما المانع مِن أن يقال: نثبت له تلك الصفة من غير اتصال فانظر ما جوابهم. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (لم يرد بها سمع)** أي: على الوجه المفروض من تعلقها بالملموس وما معه، وإنها زائدة على الصفات المتقدمة فلا يرد: ﴿وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] لأن معناه: يحيط بها علما وبصرا وسمعا، على ما فيه. **الأمير**.

(٦) **قوله: (لمنافاة العلم)** أي: لأن علمه تعالى محيط بجميع الملموسات والمشمومات والمذوقات، وقد جعل الشارح الإدراكات ثلاثا باعتبار ما أضيف إليه الإدراك، ومن جعلها واحدة فقد نظر إلى أن الإدراك يشملها. **الشنواني**.

[مذهبُ الوَقْفِ في صِفة الإدْرَاك واختيارُ الشَّارِح لَه]

في جوابَ ذلكَ (خُلْفٌ) أي: اختِلافٌ مَبنيٌّ على الاختِلاف في دليل إثبات الصِّفات الثَّلاث السَّابقةِ، فمَن أثبتَها بالدَّليل العقليِّ أثبته[1]، ومَن أثبتها بالدَّليل السَّمعيِّ نفَاه.

(وَعِنْدَ قَوْمٍ[2] صَحَّ فِيه الوَقْفُ) فاعلُ «صحَّ»، و«عند»: متعلِّقٌ بصحَّ، وضميرُ «فيه» يعود على الإدراك، وتقدير المتن: وصحَّ الوقفُ - أي التَّوقُّف - عن ترجيح إثباتِ الإدراك ونفيه، وعدمُ الجزم[3] بأحدهما[4] عند قومٍ مِن المتكلِّمين؛ لتَعارُض الأدلَّة، فلا يجزمُ[5] بثبوتِ الإدراك له تعالى زيادةً على العِلم كأهل القول الأوَّل؛ لأنَّ المُعتمد في إثبات الصِّفات التي لا يتوقَّفُ عليها الفعل إنَّما هو الدَّليل السَّمعيُّ[6]، ولم يرد بإثبات صفة الإدراك له تعالى سَمْعٌ، ولا يجزمُ بنفيها كأهل القول الثَّاني؛ لأنَّه إنَّما يتمشَّى على قول بعض الظَّاهريَّة أنَّه تعالى لا صِفةَ له ورَاء الصِّفات السَّبع المذكورة[7]، وهذا القول

---

(١) **قوله: (فمَن أثبتها)** أي: الصفات الثلاث التي هي: الكلام والسمع والبصر. وقوله: **(بالدليل العقلي)** وهو أنها صفات كمالٍ في الشاهد ففي الغائب كذلك. وقوله: **(أثبته)** أي: الإدراك؛ لأنه صفة كمال في الشاهد. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (وعند قوم)** أي: كتقي الدين المقترح، وابن التلمساني، وبعض المتأخرين، وهذا هو المعول عليه. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (وعدم الجزم)** معطوف على التوقف.

(٤) في نسخة: (بإثبات أحدهما)

(٥) في بعض النسخ: (فلا نجزم بثبوت) وكذا فيما يأتي: (ولا نجزم بنفيها) بالنون في الموضعين.

(٦) **قوله: (لأن المعتمد... الخ)** لا يخفى عليك أن هذا غير ما قدمه؛ لأنه جعل علَّةَ الوقف فيما تقدمَ التَّعارُضَ، وهنا: لأن المعتمد في إثبات... الخ فهو دليلٌ آخر. **الشنواني**.

(٧) **قوله: (لأنه يتمشى على قول بعض الظاهرية)** أي: ونحن لا نقول به؛ إذ كمالاته تعالى=

أسلمُ وأصحُّ مِن الأوَّلَيْنِ[1].

والإدراكُ[2]: تَمثُّلُ حقيقةِ المُدْرَك عند المُدرِك يُشاهِدُها بما به يُدْرِك.

[القسم الرابع: الصفات المعنوية]

٣١ - حَــيٌّ عَلِــيمٌ قَــادِرٌ مُرِيــدُ	سَــمِعْ بَصِــيرٌ مَــا يَشَــا يُرِيــدُ

ثمَّ شرَعَ فيما هو كالنَّتيجة لما قبله ـ وهو الصَّفات المعنويَّة[3]، رابعُ

= لا تتناهى، وإن كان الذي كلفنا به تفصيلا إنما هو الذي قام الدليل عليه، **فالرَّاجح**: أنَّ له صفات غير السبعة وهي غير متناهية، ومع ذلك يعلمها الله تفصيلا، ولا تعارض بين عدم التناهي وعلمها تفصيلا؛ لأن هذا بحسب عقولنا. **الشنواني**.

(١) **قوله: (وأصح من الأولين)** أفعل التفضيل على غير بابه؛ فالأصح هنا بمعنى الصحيح، لقول المتن: (صح فيه الوقف) كذا قيل، ورُدَّ بأن «أفعل» التفضيل إذا اقترن بـ«مِن» فهو على بابه، فالحق أنه على بابه، ولا يخالفُ كلامَ المصنف؛ لأنه حكى الصحة عند القوم نفسهم، وكلام الشارح في تصحيحنا نحن لمذهبهم. **الشنواني**. **قلتُ**: صاحب القول الأول هو العلامة الملوي، وصاحب الردِّ والتوجيه هو العلامة الأمير.

(٢) **قوله: (والإدراك)** يعني بالمعنى المصدري، أما بالمعنى الاسمي المراد سابقا فهو: صفة قديمة زائدة... الخ. ثم في كلامه أَخْذُ المشتق في تعريف المشتق منه، **وقوله: (يدرك)** آخر التعريف بالبناء للفاعل؛ فضميره للمدرِك بالكسر أقرب مذكور، وللمفعول فهو للمدرَك بالفتح، ومصدوق (ما) الصفةُ التي بها إدراك، والتمثيل والمشاهدة يرجعان للإحاطة والانكشاف والله ﷻ أعلم. **الأمير**.

(٣) **قوله: (وهو الصفات... الخ)** ظاهره أنَّ المصنف قائلٌ بالأحوال وثبوت المعنوية، والذي صرَّح به في شرحه أنه أراد مجردَ بيان الأسماء المأخوذة مما سبق، فلذا لم يقل: كونه حيا؛ بناء على الحق مِن عدم زيادتها على قيام المعاني **وقولهم: مَن نفى المعنوية كفر؛ معناه: إذا أثبت الأضداد. الأمير**.

الأقسام وهي سبعٌ، وقيل لها المعنويَّةُ: نسبةً للسَّبع المعاني التي هي فرعٌ منها[١] ـ فقال: وحيثُ وجبتْ له الحياة فهو (حَيٌّ) كما عُلِم مِن الدِّين ضرورةً، وثبتَ بالكتاب والسُّنَّة، بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله، أنَّه تعالى حيٌّ، وسميعٌ، وبصيرٌ، وانعقدَ الإجماعُ عليه، وما ثبتَ مِن كونه تعالى عالمًا قادرًا، إذ العالِمُ القادرُ لا يكونُ إلَّا حيًّا ضرورةً، **وحقيقة الحَيِّ**[٢] هو: **الذي تَكُون حياته لذاته**[٣]، وليس ذلك لأحدٍ مِن الخلق. وحيثُ وجبَ له العلم فهو (عَلِيمٌ) أي: عالم[٤]، وهو: **الذي علمه شاملٌ لكلِّ ما مِن شأنه أنْ يُعلَم.**

= **قال المصنف في شرحه الصغير:** والصحيح عندنا أنه لا حالَ، كما هو مختار المحققين كابن السبكي في «جمع الجوامع» بل إنما عدَدتُ هذا القسم بعد عدِّي صفات المعاني لبيان وجوب قيام الصفة بالموصوف؛ ردا على بعض فرق الضلال حيثُ جوزوا في بعضها عدمَ قيامه بالموصوف، كالكلام والإرادة، وحيث نفوا زيادة صفاته على ذاته، وعلى هذا فهي هنا بمنزلة النتيجة لما قبلها. قال الشيخ الدردير: ومعنى إنكار الحال: إنكار زيادتها على المعاني، لا إنكار كونه قادرا مثلا من أصله، إذ هذا لا يقوله مسلم أبدا، إذ كونه قادرا مجمع عليه، وإنما الخلاف في زيادته على المعاني، والحق عدم الزيادة. اهـ. وانظر: «هداية المريد» ج١/صـ ٤٠٥.

(١) قوله: **(التي هي فرع منها)** وفي نسخة: (فرع عنها) والضمير في (هي) للصفات المعنوية، وإبراز الضمير لئلا يتوهم رجوعه لصفات المعاني، لأن كونه قادرا فرعٌ عن قيام القدرة بذاته، وهكذا إلى آخرها، ولأن الصفات المعنوية مشتقة مِن صفات المعاني، لأن عليمًا مشتق من العلم، وثبوت عالم للذات فرع ثبوت العلم لها، أي: في التعقل. وقوله: (فرع) أي: كالفرع، إذ لا فرعية حقيقية في القدماء. **الشنواني والأمير.**

(٢) **قوله: (الحي)** أل فيه للعهد، وهو الذي له الحياة الحقيقية، وهو الله ﷻ. **الشنواني.**

(٣) **قوله: (حياته لذاته)** أي: لا مِن غيره، ولا بواسطة روح، وليس هذا المعنى إلا لله تعالى. **الشنواني والأمير.**

(٤) **قوله: (أي عالم)** يشير إلى أنه ليس بلازم ملاحظة المبالغة من عليم، وإن كانت هي الأنسب بقوله: وهو الذي علمه شامل... الخ، ثم هي مبالغة نحوية بمعنى الكثرة باعتبار المتعلق،=

وحيثُ وجبتْ له القدرة فهو (**قَادِرٌ**) والقادر هو: **الذي إنْ شاءَ فعلَ وإن شاء تَرك؛ فهو المتمكّن مِن الفعل والتَّرك**، يَصدرُ عنه كلٌّ منهما بحسب الدَّواعي المختلفة[1]. وحيثُ وجبتْ له الإرادةُ فهو (**مُرِيدٌ**) وهو: **الذي تَتوجَّه إرادتُه على المعدوم فتوجده**[2]. وحيثُ وجبَ له السَّمعُ فهو (**سَمعْ**[3]) أي: سَمِيعٌ، لكنَّه حذف الياء منها للضَّرورة. وحيثُ وجبَ له البَصر فهو (**بَصِيرٌ**) لأنَّ كلَّ حيٍّ يَصحُّ أنْ يكون سميعًا وبصيرًا، وكلُّ ما يصحُّ للواجب مِن الكمالات يجب أنْ يَثبتَ له بالفعل، لبَراءَته عن أنْ يكونَ له ذلكَ بالقُوَّة والإمكان، والجميعُ صفات كمالٍ قطعًا، والخُلوُّ عن صفة الكمال في حقِّ مَن يصِحُّ اتِّصافه بها نقصٌ، وهو محالٌ عليه تعالى، **ومِن خصائصه سبحانه: أنَّه لا يَشْغلُه ما يُبْصِره عمَّا يَسمعه، ولا ما يَسمعه عمَّا يبصره، بل يحيط علمًا بالمَسموعات والمُبصرات مِن غير سَبْقيَّة إدراكٍ بإحدى الصِّفتين على الأخرى، فلا يَشغلُه شأنٌ عن شأنٍ.**

وأشارَ بقوله: (**مَا يَشَا يُرِيدُ**) إلى اختيار مذهب الجمهور مِن اتِّحاد المشيئة والإرادة، وأنَّه يُطلق إحدُاهما على الأخرى، والمعنى أنَّ كلَّ ما يشاؤه

= وأما المبالغة البيانية بمعنى إعطاء الشيء فوق ما يستحق فمستحيلة في حقه تعالى، ولذا حول الشارح (عليم) إلى (عالم) فرارا من هذا المعنى، ولا يلزم. **الشنواني والأمير**.

(١) **قوله: (بحسب الدواعي)** أي: البواعث، والتعبير بالدواعي فيه مسامحة؛ لأن الدواعي هي البواعث والعلل، وذلك لا يكون إلا للمخلوق، فلو أبدلَ الدواعي بالمصالح لكان أولى، والمراد بالمصالح: مصالح الخلق. **وقوله: (المختلفة)** أي: المتنوعة. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (فتوجِده)** تَسَمُّحٌ، والمراد: أي: تخصصه بالوجود بدلا عن العدم، فقد أطلق الإيجاد الذي هو متعلق القدرة وأراد به التخصيص على سبيل المجاز. **الشنواني والأمير**.

(٣) بحذف الياء مع سكون العين للضرورة، وإلّا لذهب الوزن الكامل.

اللهُ فهو مِن حيثُ إنَّه مَشيءٌ[1] له مُرادٌ له، وكلُّ ما يريده فهو مِن حيث أنَّه مرادٌ له مَشيءٌ له، خِلافًا لمن فرَّق بينهما[2].

٣٢ - مُـتْكَلِّمٌ ثُـمَّ صِـفَاتُ الـذَّاتِ لَيْسَـتْ بغَيْرِ أو بِعَيْـنِ الـذَّاتِ

وسابع الصِّفات المعنويَّة: أنَّه تعالى (مُتْكَلِّمٌ)[3] لا خلافَ لأرباب المَذاهب والمِلَل في ذلك، إنَّما اختلفوا في معنى كلامه تعالى، وفي قِدَمه، وحُدوثه، وقد علمتَ معناه، وأمَّا قِدَمه فيأتي بيانه في قوله:

«ونَـزِّه الـقُـرآن أي: كَـلَامَـهْ عن الحُدوث ....» البيتَ

[تَقريرُ شبهة المعتزلة في نفي صفات المعاني، ورَدُّها]

ولمَّا أثبتَ أهلُ الحقِّ[4] الصِّفات الحقيقيَّةَ[5] وردتْ عليهم شُبْهةٌ مِن جانب مَن نفاها[6]، تَقريرُها: إنَّ الصِّفات الوجوديَّة إمَّا أنْ تكونَ .....

---

(١) في حاشية الشنواني: (مَشيءٌ) بفتح الميم فعيل بمعنى مفعول أي: مشاء. اهـ ووقع في المطبوع: مُشاء.

(٢) **قوله: (مذهب الجمهور... الخ)** وقالت الكرامية: المشيئة واحدةٌ قديمة، والإرادة حادثة مُتعددة بتعدد المراد. **الأمير**.

(٣) **قوله: (مُتْكلِّمٌ)** بسكون التاء لوزن الرجز. **الأمير**.

(٤) **قوله: (أهل الحق)** وهم أهل السنة، ولذلك يُسمونَ الصِفاتية، كما في «الصحائف» للسمرقندي، وكذلك يُعبِّر عنهم في هذا البحث الشهرستانيُّ في «المِلل والنِّحَل».

(٥) **قوله: (الصفات الحقيقية)** وهي صفات المعاني، وأخرجَ بذلكَ السلبية والمعنوية والنفسية، لأنه لا يُقال لها صفات حقيقية. **الشنواني**. الأمير: (الصفات الحقيقية) هي الموجودة غير الاعتبارية. **الأمير**.

(٦) **قوله: (مَن نفاها)** أصل ذلك سرى مِن قول الفلاسفة: واجب الوجود واحدٌ مِن جميع جهاته،=

حادثةً[1]؛ فيلزم قيام الحَوادِث بذاته، وخلوّه تعالى في الأزل عن العِلم والقُدرة والحَياة وغَيرها مِن الكمالات، وإمَّا أنْ تكونَ قديمةً فيلزم تعدُّد القُدماء، وهو كفرٌ بإجماع المسلمين، وقد كُفِّرَت النَّصارى بزيادة قَدِيمَيْن فكيفَ بالأكثر؟ فأجاب عنها بقوله:

(**ثُمَّ صِفَاتُ الذَّاتِ**) أي: ثمَّ بعد تَقرُّر الواجب لذاته تعالى، وتَقرُّر قيام صفاتِهُ الثُّبوتيَّة بذاته أُخبِركَ بأنَّه يَدفعُ عنكَ إشكَالَ تَعدُّد القُدماء أنْ تقولَ: إنَّ الصِّفات القائمة بذات الواجب المُتقرِّر زيادتُها عليه خارجًا (**لَيْسَتْ بِغَيْرِ**)[2] الذَّات الواجبِ الوجود تعالى[3] (**أَوْ**) أي: وليست[4] (**بِعَيْنِ الذَّات**)[5]

= وفُهِمَ أن الصفات تنافي الوحدة الوجودية. **الأمير**.

(١) **قوله: (إما أنْ تكون حادثة)** توسيع دائرة في الاعتراض، وإن لم يقل بها الخصم. **الأمير**.

(٢) **قوله: (ليست بغير)** أي: ليست منفكة عن الذات، وقال بعضهم: غيرٌ نظرًا للمفهوم، وزيادة الوجود، وإن لم تنفك، قال الشمس السمرقندي: هو خلاف لفظيٌّ، ولكون الصِفات ليستْ غيرًا وقعَ التسامحُ بإضافة ما للذات للصفات، نحو: تواضع كل شيء لقدرته، وفي الحقيقة (اللام) للأجل، أي: تواضع كل شيء لذاته لأجل قدرته، وإلَّا فعبادة مُجرد الصِفات كفر، كما أنَّ عبادة مجرد الذات فسق وتعطيل. ولفظ: (غيرِ) في النظم غير منونٍ لإضافته تقديرا إلى مثل ما أضيف إليه (عين) المعطوف بـ(أو) والتقدير: ليست بغير الذات. **الشنواني والأمير**.

(٣) وقع في المطبوع: الواجب الوجود له تعالى. بزيادة: له.

(٤) **قوله: (أي وليست)** إشارة إلى أن (أو) بمعنى الواو. **إن قلت**: الشيء إما غيرٌ أو عينٌ؛ فلا يُعقل قولهم: ليست غيرا ولا عينا. **قلتُ**: أجابوا بما حاصله: أنَّ هذا إنما يَرِدُ لو كان الغير هنا ما قابلَ العين؛ وإنما المرادُ به المنفك، فحاصله: ليست منفكةً ولا عينا، بل شيءٌ مُلازم. **الأمير**.

(٥) **قد عرَفتَ ممَّا مضى أنَّ صِفات الله تعالى على أربعة أنواع: الأوَّل**: صفة نفسيَّة وهي: الوجود، **والثَّاني**: صفات سلبيَّة وهي خمسٌ: القِدم، والبقاء، ومخالفته تعالى للحوادث، وقيامه=

. . . .

= تعالى بنفسه، والوحدانيَّة، **والثَّالث**: صفات معانٍ، وهي سبع: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسَّمع، والبصر، والكلام، **والرَّابع**: صفات معنويَّة وهي سبعٌ: كونه قادرًا، ومريدًا، وعالمًا، وحيًّا، وسميعًا، وبصيرًا، ومتكلمًا، وهذا ما رجَّحْناه تبعًا للمؤلِّف والشَّارح، وإنْ كان في بعض ذلك خلافٌ.

أما الصِّفة النَّفسيَّة عند من قال بها وهو الأشعريُّ فهي عين الموصوف؛ فالوجود عين الموجود عنده، وهي عند غيره غير الذَّات؛ فالوجود عندهم غير الموجود.

وأما الصِّفات السَّلبيَّة الخمس فهي غير الذَّات بمعنى أنَّها ليست قائمة بالذَّات، وذلك مِن قِبَل أنَّها أمورٌ عدميَّة وهذا واضح جدًّا، **وأمَّا صفات الأفعال** مثل الإحياء والإماتة والرِّزق وأشباهها؛ فهي غير الذَّات أيضًا، بمعنى أنَّها مُنفكَّة عنها مِن قِبَل أنَّها عند التَّحقيق تعلُّقات القدرة التَّنجيزيَّة الحادثة.

وبقي صفات المعاني السَّبع ـ وهي التي عبَّر المصنِّف عنها هنا بصفات الذَّات ـ وهي التي ثَارتْ فيها عُجَاجَة أهل الكلام واختلفوا فيها اختلافًا طويلًا: أهي عينُ الذَّات، أم هي غير الذَّات، أم هي لا عين الذَّات ولا غيرها، وقَبل أنْ نخوضَ في هذا البحث نُقرِّرُ لكَ أنَّ ممَّا لا خلافَ فيه أنَّ حقيقة الذَّات غير حقيقة الصِّفة، وإلَّا يكنِ الأمرُ كذلكَ لزمَ اتِّحادُ الصِّفة والموصوف، وهو أمرٌ لا يُعقَل، كما نقرِّر لك أنَّ الشَّيء إمَّا أنْ يكون نفس الشَّيء بمعنى أنَّه لا خلافَ بينهما لا في المفهوم ولا في غيره، كما يقال: البُرُّ هو القَمْحُ، وإمَّا أن يكون غيره، وهذا إمَّا أن يكون بينهما تلازمٌ بحيث لا ينفكُّ أحدهما عن الآخر، وإمَّا ألَّا يكونَ بينهما تلازمٌ بحيث يمكن أنْ يتفارقَا، **فالأقسام ثلاثة: الشَّيء نفس الشَّيء، والشَّيء غير الشَّيء في الحقيقة لكنَّهما لا يتفارقان، والشَّيء غير الشَّيء في الحقيقة وهما يتفارقان.**

ومِن النَّاس مَن جعل القِسمة ثُنائيَّة، فقال: الشَّيء إمَّا أنْ يكون هو الشَّيء وإمَّا أن يكون غيره؛ إذا علمت هذا **فاعلم أنَّ المعتزلة ـ تبعًا لقدوتهم الفلاسفةِ ـ ذهبوا إلى**: أنَّ الله تعالى قادرٌ بذاته وعالم بذاته ومريد بذاته، وهكذا..، وبعبارة أخرى ذهبوا إلى أنَّه ليست هناك صفةٌ تسمَّى العلم، ولا صفة تسمَّى القدرة، ولا صفة تسمَّى الإرادة، قالوا: لا سبيل إلى إثبات صفة، أي: صفة لله تعالى؛ لأنَّ الصِّفة غير الموصوف البتَّة، ولو أثبتنا له ﷻ صفاتٍ غير ذاته لم يكن بُدٌّ مِن أحد أمرين: فإمَّا أن تكون هذه الصِّفات حادثةً، وإمَّا أنْ تكونَ قديمةً فإن=

كالواحد مِن العشرة[1] ؛ لأنَّا لو قلنا: «هي هو «لأدَّى إلى أنْ يكونا . . . . . .

= كانتْ حادثةً ـ والفرض أنّها قائمة بذاته تعالى ـ لزم قيام الحادث بالقديم، وهو مُحالٌ ؛ وإنْ كانت قديمةً ـ والفرض أنها غيرُ ذاتِه ـ لزم أنْ تكون قدماءُ متعددةً بتعدُّد الصِّفاتِ زيادةً على الذَّاتِ ؛ والقول بتعدُّد القدماءِ هو الكفر بعينه، وقد نصَّ الله تعالى على كفر مَن قال: إنَّ الله ثالث ثلاثةٍ، فكيف يكون حالُ مَن أثبتَ هذا العدد العدِيد مِن القُدماء؟
وذهب **الكرَّاميَّة إلى**: إثبات الصِّفات، **ولكنَّهم زعموا: أنَّها حادثةٌ**، فَرُّوا مِن القول بتعدُّد القدماء، ولكنَّهم التزموا قيامَ الحادث بالقديم، وهو باطلٌ ؛ لما ثبت مِن قيامه بنفسه، ومخالفته للحوادث، ومِن استحالة قيام الحادث بالقديم، **فأمَّا أبو الحسن**: فنظر إلى المسألة مِن جميع وجوهها ؛ فأثبتَ صفاتِ الله تعالى للدَّليل العقليِّ والسَّمعيِّ الدَّالِّ على ثبوتِها، وأثبتَ أنَّها قديمةٌ لاستحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى، ثمَّ قال: إنه لا يلزم على ما نقول: تعدُّد القدماءِ كما زعَم المعتزلة ؛ لأنَّ هذا إنَّما يلزم لو قلنا: إنَّ كلَّ صفة مِن هذه الصفات غير الذَّات مِن كلِّ وجهٍ، وبعبارةٍ أخرى: إنَّما يُلْزِمُنَا القولُ بتعدُّد القُدماءِ لو كانت كلُّ صفةٍ قائمة بنفسها، ونحن لا نقول: إنَّ كلَّ صفةٍ مِن هذه الصِّفات غير الذَّات من كل وجهٍ، ولا نقول: إنَّ كلَّ صفةٍ منها قائمةٌ بنفسها، وإنْ كنَّا نقول: إنَّ كلَّ صفةٍ غير سائر الصِّفات، وإنَّما نقول: إن كلَّ صفة مِن هذه الصِّفات التي نُثْبِتُها لله تعالى غير الذَّات مِن حيث المفهومُ، وهذا مِمَّا لا جدال فيه، ولكن كلّ صفة مِن هذه الصِّفات لازمةٌ للذات ؛ فلا تنفكُّ الصِّفة عنها كما لا تنفكُّ الذَّات عن الصِّفة، فالصِّفة على هذا ليست عينَ الذَّاتِ مِن كلِّ وجهٍ، وليستْ غير الذَّات مِن كلِّ وجهٍ، وهذا معنى قول المصنِّف ﷺ: «ليست بعين أو بغير الذَّات» جعَلَها الأشعريُّ ﷺ ليست غير الذَّات ؛ لئلَّا يلزم قيامُ الحادثِ بالقديمِ، أو القولُ بتعدُّدِ القُدماءِ، وليست عينَ الذَّات فِرارًا ممَّا ذهب إليه الفلاسفة والمعتزلة مِن نفي الصِّفات، وقال الشَّمس السَّمَرْقَنْدِيُّ: «وهذا خلافٌ لفظيٌّ ؛ لأنَّ القولَ بأنَّها ليست بغير الذَّات، محمولٌ على الغير الذي ينفكُّ عن الذَّات وإن كانت غيرًا في المفهوم، والقولُ بأنَّها غيرٌ، محمولٌ على الغير في المفهوم وإن كانت تنفكُّ عن الذَّات» اهـ كلامه، وفي هذا القدر كفايةٌ. **محي**.

(١) **قوله: (كالواحد مِن العشرة)** الكاف للتنظير لا للتمثيل، لأن صفاته تعالى لا مثال لها، لأن الواحد من العشرة جزء من العشرة، وصفاته ليست كذلك، وأيضا هو أمر اعتباري كجميع الأعداد، بخلاف الصفات فهي وجودية، فهو نظير مِن حيث أنه ليس غيرا ولا عينا. ولو حذفه ما ضرَّ. **الشنواني**.

إلهين[1]، ولو قُلنا: «غيره» لكانت مُحدَثةً[2]، فيكون مَحلًّا للحوادث[3]، وهو مُحالٌ.

وتلخيصُ ما أشار إليه مِن الجواب: أنَّ المَحذُورَ إنَّما هو تعدُّد القُدماء المُتغايرة، ونحنُ نمنع تغاير الذَّات مع الصِّفات[4] والصِّفاتِ بعضها مع بعض، فينتفي التَّعدُّد؛ لأنَّه لا يكون إلَّا مع التَّغاير، فلا يلزمُ التَّعدُّد، ولا التَّكثُّر[5]، ولا قِدمُ الغير، ولا تَكثُّر القُدماء، فعُلِم أنَّ مذهبَ أهلِ السُّنَّة أنَّ صفاتِ الذَّات زائدةٌ عليها[6]، قائمةٌ بها، لازمةٌ لها لزومًا لا يَقبلُ

(١) هذا اللزوم على الاتحاد فيه نظر، لأنَّ الظاهر مِن الاتحاد عدم التعدد لا نفسه، ويمكن الجواب: بأن هذا اتحاد في الحقيقة، ولا يلزم من اتحاد الحقيقة اتحاد الأفراد، ألا ترى أن زيدا مع عمرو مُتحدان في الحقيقة وهي الحيوانية الناطقية، ومختلفان في الذات؛ لأن ذات زيد غير ذات عمرو، وكذلك هنا لا يلزم من اتحاد الحقيقة اتحاد الأفراد، فصحَّ لزوم التعدد للاتحاد. وهذا مردود بأنه لا قائل بهذا المعنى هنا حتى يرد عليه، فالأولى أن يقولَ: لأدَّى إلى اتحاد الصفات والموصوف وهو لا يعقل. **الشنواني والأمير**.

(٢) **قوله: (لكانت محدثة)** هذا اللازم غير مُسلم؛ لأنه لا يلزم من كونها غيرا أن تكون محدثة. **الشنواني**. وعند الأمير: قوله: (لكانت محدثة) أي: وإلَّا لزم تعدد القدماء المتغايرة. **الأمير**.

(٣) **وقوله: (فيكون محلا للحوادث)** ليس بمُسلَّم أيضا، لأن المراد بالغيرية في هذا المقام الانفكاك، فإذا كانت غيرا بمعنى منفكة، لا يلزم أن تكون محلا للحوادث، نعم يلزم التعدد والتّكثُّر المحذور. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (ونحن نمنع تغاير الذات مع الصفات)** أي: التَّغاير الذي بمعنى الانفكاك والمُفارقة، وإلَّا فمعلوم أنَّ حقيقة الذَّات مُغايرة لحقيقة الصفات، ولكنها غير مُنفكة عن الذَّات العليَّة. **الشنواني**.

(٥) **قول: (فينتفي التعدد)** أي: التعدد المحذور. **وقوله: (فلا يلزم التعدد)** أي: إذا تقرر هذا؛ فلا يلزم التعدد الذي هو كفر بإجماع المسلمين. **وقوله: (ولا تكثر)** توضيح لقوله: فلا يلزم التعدد. **الشنواني**.

(٦) **قوله: (زائدة عليها)** عُلم مِن قوله: (أو بعين الذات).

الانفكاكَ[1]؛ فهي دائمةُ الوجودِ، مستحيلةُ العدم؛ فهو حيٌّ بحياةٍ، عالمٌ بعلمٍ، قادرٌ بقدرةٍ، وهكذا..

وما نَفَى المعتزلةُ الصِّفاتِ إلَّا هُروبًا مِن تَعدُّد القُدماء، ونحنُ نقول: القديم لذاته واحدٌ، وهو الذَّات المُقدَّس، وهذه صفاتٌ وجبتْ للذَّات[2]، لا بالذَّات[3]، والتَّعدُّد لا يكون في القديم لذاته.

وبإضافة الصِّفات إلى الذَّاتِ[4] خرجت السَّلبيَّةُ: كليس بمُركَّبٍ، والإضافيَّةُ: كقَبل العالَم، والفعليَّة: كالإحياء والإماتَة عند الأشاعرة[5]؛ فإنَّها غَيرٌ[6]، والنَّفسيَّة أيضًا كالوجود فإنَّها عَيْنٌ[7].

---

(١) قوله: **(لازمة لها)** عُلم مِن قوله: (ليست بغير).

(٢) قوله: **(وجبت للذات)** أي: لتأثير الذات فيها تعليلا؛ لأنها اقتضت كمالاتها أزلا، فيلزمه الحدوث الذاتي. **الأمير**.

(٣) قوله: **(لا بالذات)** أي: ليست الصفات واجبة بذاتها؛ بل بغيرها، فهي قديمة بالزمان حادثة بالذات، كالفلك عند الفلاسفة، وقد وافقهم الفخر الرازي حيث جعل صفاته تعالى كالفلك، وتقدّم في كلام الشيخ السنوسي: أنها واجبة بالذات، وتقدَّم بسطه، وتقدَم كذلك رَدُّ كلام الفخر الرازي، وأما السعد التفتازاني فكلامه في موضع موافق لكلام السنوسي، وفي موضع آخر موافق لكلام الفخر الرازي الذي مضى ردُّه. فقوله: (وجبت للذات لا بالذات) عبارة تقتضي أن صفات المعاني ممكنة في نفسها، وهو كلام باطل، بل الحق أنها واجبة الوجود لذاتها؛ كما أنَّ الذات العليّة كذلك، وإن قال به السعد فالحقُّ خلافه، إذ لا يجوز إطلاق الإمكان عليها أبدا. **الشنواني**. **وقال الأمير**: وهذا ميلٌ مِن الشارح لكلام الفخر ومن تبعه.

(٤) قوله: **(وبإضافة الصفات إلى الذات)** أي: مِن حيث قيامُها بها. **الشنواني**.

(٥) قوله: **(عند الأشاعرة)** حقه التأخير عن قوله: (فإنها غيرٌ) أي: مُنفكة. **الشنواني**. وعلق **الأمير** بعبارة رشيقة: حقُّ العِندية التأخيرُ عن الغيرية؛ ففافهم. **الأمير**.

(٦) قوله: **(فإنها غير)** أي: ليست قائمة به.

(٧) قوله: **(فإنها عينٌ)** أي: عين الذات، أي: فليس الوجود أمرا ثابتا في الخارج زائدا على=

والفَرقُ بين صفاتِ الذَّات القديمة عند الأشاعرة وصفات الفعل الحادثة عندهم: أنَّ صفات الذَّات ما قام بها[1]، أو اشْتُقَّ مِن معنًى قائمٍ بها، كالعلم وعالم، وصفة الفعل: ما اشْتُقَّ مِن معنًى خارجٍ عنها[2]، كخالق ورازق[3]؛ فإنَّهما مِن الخلْق والرَّزق.

[ضابطُ المُتعلِّق وغير المتعلق مِن الصفات]

واعلم أنَّ الصِّفات الثُّبوتيَّة[4] قسمان: متعلِّقٌ، ....

= الذات، ولا ينافي أنه أمر اعتباري. الشنواني.

(١) **قوله: (ما قام بها)** أي: الصفات التي قامت بها، أي: بالذات، والتذكير باعتبار لفظ (ما). **الشنواني**.

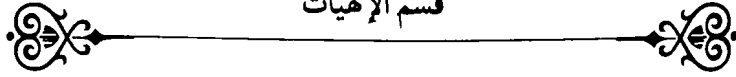
(٢) **قوله: (وصفة الفعل ما اشتق... الخ)** حقُّه: ما كانَ معنى خارجا واشتُقَّ مِن معنى خارجٍ؛ كخلق وخالق، والمراد بالمعنى هنا: مطلق الوصف. **الأمير**.

(٣) **قوله: (كخالق ورازق)** فيه تسامح؛ فإن الخالق هو الذات باعتبار صفةِ الخلق، وصفةُ الفعل إنما هي الخلقُ، فالأولى التمثيل بالخلق والرزق والإحياء والإماتة، وإنما كانت حادثة لأنها عبارة عن صدور الآثار عن قدرته تعالى وإرادته ﷻ تنجيزا، وهو حادث، إذ لو كان قديما؛ للزم قِدم العالم. نبه عليه المحقق اليُوسي. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (الثبوتية)** يعني الوجودية، ولو عبر به كان أولى، فخرج السلوب والمعنوية؛ فلا تعلق لها. وتعبيره بالثبوتية يصدق بالمعنوية مع أنها لا تتعلق، فقد نص اليوسي على ذلك معللا له بقوله: «إذ لو كان التعلق للمعنوية.. لزم قيام الحال بالحال، إذ التعلق نفسي للمتعلق» وقول المحشي اليوسي: «لزم قيام الحال بالحال» مبنيٌّ على أن التعلق حال، لأنه طلب الصفة أمرا زائدا، والطلب حال، وإن قلنا: إنه نسبة وإضافة؛ فلا يلزم قيام الحال بالحال، هذا وقد **قال بعض المتكلمين:** إن المتعلق هو المعنوية، وعليه يطلب الدليل على كون المعاني هي التي لا تعلق لها، وهو مبني على أن التعلق نسبة، وأن المعنوية أحوال، فلا يلزم حينئذ قيام الحال بالحال، والذي اعتمده المحققون من المتكلمين أن التعلق للمعاني فقط، ولم يقل أحدٌ إن التعلق للمعاني والمعنوية معا؛ لما يلزم عليه من اجتماع مؤثرين على أثر واحد في القدرة والإرادة، وتحصيل الحاصل في العلم والسمع والبصر. أفاده الجوهري. **الشنواني**.

وغير متعلِّقٍ[١]، وضابط الأوَّل: ما يقتضي أمرًا زائدًا على القيام بمحلِّها[٢]،

(١) في كلام الشَّارح ﷺ هنا بيانُ معنى التَّعلق وفيما قدَّمناه لك مع كلِّ صفةٍ مِن المباحث ما تتعلَّق به كلُّ صفة من الصِّفات التي تتعلَّق وأنواع تعلُّقها، وبقي ممَّا **يصحُّ أنْ نذكره ههنا أمران:** **أحدهما:** أنَّ الذي اعتمده محقِّقو المتكلِّمين وتبعهم النَّاظم والشَّارح وجرينا عليه في المباحث السَّابقة أنَّ الصِّفات التي لها تعلُّق هي صفات المعاني وحدها، ومِن المتكلِّمين مَن ذهب إلى أنَّ الصِّفات التي تتعلُّق هي الصِّفات المعنويَّة وحدها، ولم يذهب أحدٌ إلى أن المتعلِّق صفاتُ المعاني والصِّفات المعنويَّة جميعًا، وذلك مِن قِبَل أنَّ القول بذلك يستلزمُ اجتماعَ مؤثِّرين على أثرٍ واحدٍ في القدرة والكون قادرًا، وفي الإرادة والكون مريدًا، كما يلزم عليه تحصيل الحاصل في العلم والكون عالمًا.
والأمر الثَّاني: أنَّ صفات المعاني مِن حيث التَّعلقُ وعدمه، ومِن حيثُ عمومُ التَّعلق أو خصوصُه تنقسمُ **إلى أربعة أقسام:**
القسم الأول: ما لا يتعلَّق بشيءٍ أصلًا وهو: صفة الحياة، وقد سبق لنا بيان السِّرِّ في ذلك.
والقسم الثَّاني: ما يتعلَّق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات، وهما صفتان: العلم والكلام، لكن تعلُّق العلم بما ذكر تعلُّقُ انكشافٍ، وتعلُّق الكلام بما ذكر تعلُّق دلالة، وقد بيَّنَّا مع كلِّ صفة منهما ذلك.
والقسم الثَّالث: ما يتعلَّق بالممكنات دون الواجبات والمستحيلات، وهما صفتان: القدرة والإرادة، لكن تعلُّق القدرة بالممكنات تعلُّق إيجاد وإعدام، وتعلُّق الإرادة بالممكنات تعلُّق تخصيصٍ، وقد بيَّنَّا مع كلِّ صفة منهما دليلَ عدم تعلُّقها بالواجبات والمستحيلات تفصيلًا لما ذكره الشَّارح هنا.
والقسم الرَّابع: ما يتعلَّق بالموجودات، وهو ثلاث صفات، اثنتان متفق عليهما، والثَّالثة مختلف فيها على ما تقدَّم بيانه، فأمَّا المتَّفق عليهما فهما: السمع والبصر، والمختلف فيها: الإدراك.
واعلم أنَّ معرفة التعلُّقات ليستْ ممَّا يجب على كلِّ مكلَّف؛ لأنَّها مِن غوامض هذا العلم التي تخفى على بعض العقول، وإذ قد تقدَّم ذكر أنواعِ التَّعلُّقات مع كلِّ صفة.. فلنْ نتعرَّض للكلام على ما ذكره المصنِّفُ والشَّارحُ في هذا الموضع مخافةَ التّكرار. **محي.**

(٢) **قوله: (بمحلها)** الأليق بمقام الألوهية: بموصوفها، أو نحو ذلك، ولا يعجبني التعبير بالمحل. **الأمير.**

كالقُدرة؛ فإنَّها تقتضي مَقْدُورًا يتأتَّى بها إيجاده وإعدامه، والإرادة؛ فإنَّها تقتضي مُرادًا[1] يَتَخَصَّصُ[2] بها، والعلم؛ فإنَّه يقتضي معلومًا ينكشف به، والكلام؛ فإنَّه يقتضي لذاته[3] معنًى يدلُّ عليه، والسَّمع؛ فإنَّه يقتضي لذاته مَسموعًا يُسمَع به، والبصر؛ فإنَّه يقتضي لذاته مُبْصَرًا يُبْصَر به.

وضابط ما لا يتعلَّق: ما لا يقتضي أمرًا زائدًا على قيامها بمحلِّها، كالحياة[4]؛ فإنَّها صفةٌ مُصحِّحةٌ للإدراك كما يأتي[5].

والمُتعلِّق إمَّا أنْ يتعلَّق بجميع أقسام الحكم العقليِّ كالعِلم والكلام، **أو ببعضها** كالقدرة والإرادة بالممكن فقط، والسَّمعِ، والبصرِ، والإدراكِ بالواجب والجائز الموجود[6].

---

(١) **قوله: (تقتضي مرادا)** أي: تستلزم مرادا أزلا، لما أن لها تعلقا تنجيزيا قديما، ولا يلزم من قدمها قدمه؛ لأنه لا يلزم من إرادته الشيء حصوله بالفعل، إذ هو مستحيل أزلا. **الشنواني**.

(٢) في نسخة «يُخَصَّصُ».

(٣) **قوله: (لذاته)** أي: لا لغيره. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (كالحياة)** الكاف استقصائية، إن أريد بالصفات الصفات السبع المعاني، لأنه ليس شيء آخر لا يتعلق منها غير الحياة، أو أدخلت القدم والبقاء والوجود على أنها معان، كما سينقل الشارح وإن كان الراجح خلافه. **الأمير والشنواني**.

(٥) **قوله: (فإنها صفة مصححة للإدراك)** هذا لا يناسب هنا؛ فالأولى أن يقول: فإنها لا تطلب أمرا زائدا على قيامها بالذات. اللهم إلا أن يُقال: المراد مصححة للإدراك فقط ولا تقتضي أمرا زائدا. **الأمير**.

(٦) **قوله: (الموجود)** راجع للجائز، ولك أنْ ترجعه للواجب أيضا؛ ليخرج الواجب العدمي، كانتفاء الشريك، فإنّه لا يسمع ولا يبصر ولا يدرك؛ إذ هو عدم محض، نعم يعلم. **الأمير**.

[تعلُّقات صفات المعاني وما لها مِن أحكام وبدؤه ببيان تعلق القدرة وأحكامها]

٣٣ - فَقُــدْرَةٌ بِمُمْكِــنٍ تعلَّقَــتْ   بِــلا تَنَــاهِي مــا بِــهِ تعلَّقَــتْ

وهذا ما شَرَعَ في بيانه الآنَ بقوله:

(فَقُدْرَةٌ) أي: فإذا أردتَ معرفة تعلُّقات الصِّفات وما تتَّصِف به مِن تعدُّدٍ واتِّحادٍ فالواجب عليك اعتقاده: أنَّ القدرة الأزليَّة تتعلَّق (بِمُمْكِنٍ) أي: بكلِّ ممكنٍ، وهو: **ما لا يجب وجوده ولا عدمه، أو**[١] **ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه لذاته**[٢]؛ فدخلَ[٣] ما لا يتأتَّى إيجادُه مِن المُمكنات، لكن لا بالنَّظر إلى ذاته، بل بالنَّظر إلى غيره، كمُمكنٍ تعلَّق علمُ الله تعالى بعدم وقوعه كإيمانِ أبي لهبٍ مثلًا، وخرجَ الواجبُ والمستحيلُ[٤]؛ لأنَّ القدرة صِفةٌ

---

(١) **قوله: (أو ما لا يمتنع)** تنويع في التعبير والمعنى واحد، وهو أنَّ المراد بالإمكان هنا الخاص وهو: نفي الضرورة عن الطرفين، لا العام وهو: نفيها عن المخالف، فيصدق بوجود الواجب. **الأمير**.

(٢) **قوله: (لذاته)** راجعٌ لكل من التعريفين، وإنما زاد قيد (لذاته) لأنه لو كان الممكن الواجب لغيره والممكن المستحيل لغيره لا تتعلق بهما القدرة؛ لما كانَ للقدرة مُتعلَّقٌ؛ لأن الممكن لا يخلو إما أن يتعلق علم الله بوجوده فيجب لغيره، وإما أن يتعلق علمه تعالى بأنه لا يوجد فيستحيل لغيره. **الشنواني**. وفي هذا المعنى قال العلامة الملوي: لو خرج الوجوب والاستحالة العرضيان.. ما بقي للقدرة متعلق؛ إذ كل ممكن إما واجب عرضي إن علم الله وجوده وإلا فمستحيل، وأما الإمكان فلا يكون عرضيا.

(٣) **قوله: (فدخل)** أي: في تعريف الممكن بسبب زيادة قيد: (لذاته). **الشنواني**.

(٤) **قوله: (وخرج الواجب والمستحيل)** عطف على قوله: (فدخل) وخروجهما بقوله في المتن: (فقدرةٌ بمُمْكنٍ تعلقت).

مؤثِّرةٌ، ومِن لَازم الأَثَرِ وجوده بعد عدمٍ، فما لا يقبلُ العدمَ أصلًا كالواجب لا يصحُّ أنْ يكونَ أثرًا لها؛ لئلَّا يلزمَ تحصيلُ الحاصل[1]، وما لا يقبلُ الوجودَ أصلًا[2] كالمستحيل لا يصحُّ أنْ يكونَ أثرًا لها أيضًا؛ لئلَّا يلزمَ قلبُ الحقيقة بصَيْرُورَةِ المستحيلِ جائزًا، وكلاهما محالٌ[3]، وقوله: **(تَعَلَّقَتْ)** عاملُ «بممكن» أي: **تعلُّقًا صُلُوحيًّا**[4]، وهو التَّعلُّق القديم، بمعنى أنَّها في الأزل صالحةٌ للإيجاد والإعدام، على وَفْق تعلُّق الإرادة الأزليَّة بهما[5] فيما لا

---

(١) **قوله: (لئلا يلزم تحصيل الحاصل)** أي: إن تعلقت بإيجاده، وقلب الحقائق إن أعدمته لأن حقيقة الواجب لا تقبل العدم، وقوله في المستحيل لئلا يلزم قلب الحقائق أي: إن تعلقت بإيجاد الأفراد المستحيلة، وتحصيل الحاصل إن تعلقت بإعدامه، ففي كلام الشارح احتباك؛ لأنه أثبت في الأول ما حذفه في الثاني وبالعكس. وقرَّر لنا شيخنا العلامة الإمام أبو الحسن علي بن أحمد العدوي أنَّ قولهم: «قلب الحقائق مُحال» يرِدُ عليه مسخ الآدمي قردا مثلا. وأجاب: أن قولهم: «قلب الحقائق محال» معناه: قلب أقسام الحكم العقلي لبعضها؛ كأن يصير الواجب مستحيلا وعكسه. اهـ فالمستحيل أن تكون حقيقة الآدمي بعينها حقيقة القرد؛ لما يلزم عليه من كون الشيء الواحد شيئين متناقضين، والمسخ: نقلٌ مِن حال إلى حال، كالصور في الهيولى، فلا يرد علينا. فليتأمل. وأما تجسيم الأعمال عند الوزن كما قيل به.. فالظاهر أنه تمثيل مع تمام الحكمة والعدل، وإلا فقلب العيان لا بد فيه من مشترك يبقى في الحالين؛ كالجوهر المطلق بين الإنسان والقرد، ولا يعقل ذلك في العرض والجسم، وإن شئتَ آمن بمثل ذلك إجمالا. **الأمير** بتصرف.

(٢) **قوله: (وما لا يقبل الوجود أصلا)** عطفٌ على قوله: (فما لا يقبل العدم أصلا). **الشنواني**.

(٣) **قوله: (وكلاهما محال)** أي: تحصيل الحاصل وقلب الحقيقة. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (صُلوحيا)** بضم الصاد؛ نسبة للصُلوح مصدر بوزن «العقود» وأما «صَلاحيا» بالألف؛ فبفتح الصاد. **الأمير**.

(٥) **قوله: (في الأزل)** متعلق بقوله: صالحة. **وقوله: (على وفق تعلق)** أي: كون الإيجاد والإعدام كائنا على وفق. **وقوله: (بهما)** أي: بالإيجاد والإعدام. **الشنواني**.

يزال، **وتعلُّقًا تَنْجِيزِيًّا**، وهو: التَّعلُّق الحادث الْمُقَارِن[1] لتعلُّق الإرادة بالحدوث الحاليِّ[2].

وأَشارَ إلى عُموم تعلُّق القدرة لجميع الممكنات[3] بقوله: **(بِلَا تَنَاهِي مَا)** أي: الممكن الذي **(بِه تَعَلَّقَتْ)**[4] بأنْ لا يَخْرُج عنها فردٌ منه[5]، يعني أنَّ قدرةَ الله تعالى غيرُ متناهيةِ المُتَعلَّقات[6]؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤] ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرٗا﴾ [الفرقان: ٢][7].

---

(١) **قوله: (الحادث)** أي: المتجدد بعد العدم، لا الموجود بعد العدم. **قوله: (المقارن)** أي: بحسب الخارج؛ فلا يُنافي ما ذكروه مِن أنَّ تعلقَ القدرة تابعٌ لتعلق الإرادة به، وهو ممنوع. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (بالحدوث)** أي: تخصيصه وترجيحه. **وقوله: (الحالي)** أي: الثابت في الحال، أي: فيما لا يزال، وهو صفة للحدوث أو التعلق. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (عموم تعلق القدرة لجميع الممكنات)** أي: التعلق الصلوحي أو التنجيزي، بمعنى أن ما سوى الله وصفاته من الموجودات واقع بقدرته؛ بحيث لا مؤثر سواه. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (لا تناهي ما به تعلقت)** أي: تعلقا صلوحيا، فهو غير متناهٍ، وأما ما تعلقت به تعلقا تنجيزيا فهو متناهٍ؛ إلا أن يراد بالتناهي معنى آخر وهو: عدم الوقوف على حد. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (بأن لا يخرج عنها فرد منه)** أي: عدم التناهي بسبب عدم خروج فرد منه عنها، وفيه نظر. **الشنواني**. ووجه النظر: أنه لا يلزم مِن كون متعلقات القدرة لا تتناهى ـ أي: لا يقف عند حدٍ ـ أنْ تكون مُتعلِّقة بجميع الممكنات؛ إذ خروج فرد مما لا يتناهى لا يُصيره غير متناهٍ. والله أعلم.

(٦) **قوله: (غير متناهية المتعلقات)** أما الصلاحية فظاهر، وأما التنجيزية فمعناه: أنها لا تقف عند حدٍ بحيث يقال له آخرٌ. **الشنواني**.

(٧) الآية الأولى دليل للتعلق الصلوحي، والآية الثانية دليل للتعلق التنجيزي. والمراد بالشيء: الشيء اللغوي وهو الممكن.

٣٤ - وَوَحْدَةً أَوْجِبْ لَها وَمِثْلُ ذيْ إِرَادَةٌ والعِلْـمُ لكِـنْ عَـمَّ ذِيْ

(وَوَحْدَةً أَوْجِبْ لَهَا)[١] أي: للقدرة، يعني أنَّ ممَّا يجبُ لصفة القدرة مِن غير خلافٍ عندنا أنَّها واحدةٌ لا تَتعدَّد، وإنْ تعدَّد مَقدُورها[٢] وتَبايَنتْ أحوالُه، نعم؛ يجبُ لتعلُّقاتها أنْ تختلف[٣] بحسب اختلاف تلك الأحوال؛ لوجوب الفِرار مِن تعدُّد القُدماء[٤].

[بيانُ تعلُّقات صِفة الإرادة وأحكامها]

(وَمِثْلُ ذِي إِرَادَةٌ)[٥] يعني: أنَّ إرادةَ الله تعالى مثلُ قدرته في وجوبِ

---

(١) **قوله**: (ووحدة) مفعولٌ لقوله: (أوجب) أي: اعتقد وجوب الوحدة لها. **الشنواني**.

(٢) في نسخة: (وإن تعددت مقدوراتها)

(٣) **قوله**: **(لتعلقاتها أن تختلف)** يعني التنجيزية الحادثة، وأما الصلوحي القديم فلا تعدد فيه. **الأمير**.

(٤) **قوله**: **(لوجوب الفرار من تعدد القدماء)** لا يخفى أنَّ ما تقدم مِن الجواب عن إيراد المعتزلة على إثباتنا للصفات القديمة وهو أن الممتنع إنما هو إثبات قدماء متغايرة يُعكر على هذه العلة هنا، ولذا قال الأمير: فيه أن هذه ليست قدماء مُستقلة كما سبق، فالأحسن أن يقول: لأن تعددها لم يقتضه معقول ولا منقول، مع أنه لا ثمرة مع وجوب الكمال والشمول، بل يؤدي إلى التعاند بينهما والقصور، فتدبر. **الأمير**.

(٥) **قوله**: **(ومثل ذي إرادة)** أي: ومثل القدرةِ الإرادةُ في جميع ما تَقدَّم مِن الأمور الثلاثة المذكورة. **واعلم أن الإرادة لها تعلقان: صلوحي قديم وهو**: صلاحيتها في الأزل لتخصيص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه. **وتنجيزي قديم وهو**: تخصيصها أزلا الممكن ببعض ما يجوز بالفعل مُضافا للوقت الذي علم أنه يوجد فيه. **وقيل**: إن لها تعلقا ثالثا تنجيزيا حادثا عند تعلق القدرة التعلق التنجيزي، **والمُختار**: أن التعلق التنجيزي القديم كاف عنه.

عموم تعلُّقها بجميع الممكنات[١] التي منها الشُّرور والقبائح[٢]، وعدمِ تناهي مُتعلَّقاتها، ووجوبِ وَحْدَتِها بلا تَفاوتٍ، وإنْ اختلفتْ جهةُ التَّعلُّق فيهما؛ فإنَّ القدرة إنَّما تتعلَّق بالممكنات تعلُّق الإيجاد أو الإعدام، والإرادةُ إنَّما تتعلَّق بها تعلُّقَ التَّخصيص، فتُخصِّصُ كلَّ ممكنٍ ببعض ما يجوز عليه، والمعوَّل عليه في ثبوت عموم تعلُّق الإرادة الأدلَّةُ السَّمعيَّة[٣]: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢][٤].

[بيان تعلقات صفة العلم وأحكامها]

(وَالعِلْمُ) مثلُ القدرة أيضًا: في وجوبِ تعلُّقه بالممكنات، ووجوبِ عدم تناهي مُتَعلَّقاتِه، ووجوبِ وَحْدَته، ثمَّ استدركَ[٥] على وجوب تعلُّق العِلم بجميع الممكنات بقوله: **(لَكِنْ)** العلمُ لا يختصُّ تعلُّقه بالممكنات فقط كما في القدرة والإرادة، بل **(عَمَّ ذِي)** أي: الممكنات التي أشعرَ بها عمومُ قوله:

---

(١) قوله: **(عموم تعلقها بجميع الممكنات)** العموم باعتبار التعلق الصلوحي، وأما التنجيزي فلا عموم فيه، إذ هناك أمور ممكنة لم تثبت في الخارج؛ كإيمان أبي جهل، فإنه ممكن ولم تتعلق به الإرادة تعلقا تنجيزيا، إذ لو تعلقت به كذلك لوجد، مع أنه لم يوجد. **الشنواني**.

(٢) قوله: **(التي منها الشرور والقبائح)** أفصح به ردا على المعتزلة القائلين: إن إرادته لا تتعلق بالشرور والقبائح، فإرادة المعصية من الشيطان لا من الرب، والرب إنما أراد الخير، فيلزم عليه أن إرادة الشيطان غلبت إرادة الرب، وهو غير مناسب لمقام الألوهية. **الشنواني**.

(٣) قوله: **(والمعول عليه... الخ)** لعله أراد: الأنسب والأسهل على القاصر، وإلَّا فكذلك الأدلة العقلية؛ إذ لو لم يعم تعلُّقها لكان نقصا. **الأمير**.

(٤) **قوله في الآية: (يقول له كن)** سبق أنه تمثيلٌ لحال الموجود في سرعة الإيجاد، وإلا فالمعدوم لا يخاطب، والكلام ليس مِن صفات التأثير.

(٥) قوله: **(ثم استدرك)** أي: دفع توهم قصور العلم على الممكنات. **الشنواني**.

«بِمُمْكِنٍ»[1] فشاركَ القدرةَ والإرادةَ

٣٥ - وعَمَّ أَيْضًا واجِبًا والمُمْتَنِعْ ومِثْلُ ذَا كلامُهُ فَلْنَتَّبِع

(وَ) زادَ عليهما بأنْ (عَمَّ أيْضًا وَاجِبًا) عقليًّا كذاته تعالى وصفاته (وَ) عمَّ أيضًا (المُمْتَنِع) العقليَّ: كشريكه تعالى، واتِّخاذِه ولدًا أو صاحبةً، يعني: أَنَّه يجب شرعًا أنْ يُعتَقَد أنَّ عِلْمَه تعالى غيرُ مُتَنَاهٍ مِن حيث تعلُّقه، إمَّا بمعنى أَنَّه لا ينقطع[2]، وإمَّا بمعنى أنَّه لا يصيرُ بحيث لا يتعلَّق بالمعلوم[3]؛ فإنَّه يحيطُ بما هو غيرُ مُتناهٍ، كالأعداد والأشكال ونعيم الجِنان[4]، فهو شاملٌ

(١) قوله: (عموم قوله بممكن) أي: مِن حيث كونه نكرة في سياق الإثبات، وهي قد تعم كما تقدم. الشنواني.

(٢) قوله: (إما بمعنى أنه لا ينقطع... إلخ) تنويعٌ في عدم التناهي، الضمير فيه عائد على العلم، أي: لا ينقطع العلم؛ أي: تعلُّقه، بقرينة قوله: من حيث تعلقه. الشنواني.

(٣) قوله: (وإما بمعنى أنه لا يصير... إلخ) أي: بحيث لا يصير العلم إلى حالة هي بحيث لا يتعلق بأمرٍ ما، فالمعنى واحد، والتنويع إنما هو بحسب العبارة فقط. وردَّ ذلك الشيخ في تقريره فقرر خلافه فقال: قوله: (إما بمعنى أنه لا ينقطع) أي: لا ينقطع تعلّقه، أي: لا يتأتى في ساعة أنّ علم الله لا يتعلق بشيء، فهذا التعلق لا يزول بحيث يصير علمه خارجا عن التعلق، ولا يخفى أن هذا القدر تأتى بكون متعلَّق علمه ذاتَه وصفاته؛ لأنهما لا ينعدمان أصلا، وأما كون شاملا لكل فرد من أفراد الممكن فشيء آخر. وقوله: (وإما بمعنى أنه لا يصير... إلخ) حاصله: أن علمه لا يصير بحيث لا يتصف أنه لا يتعلق بشيء شأنه أن يُعلم، ولا شك أن أفراد الممكن وغيره شأنها أن تُعلم، فعلمه محيط بها، فما أفادته هذه العبارة مغاير لما أفادته الأولى. الشنواني.

(٤) قوله: (كالأعداد) فإن أفرادها ومراتبها غير متناهية. وقوله: (والأشكال) أي: مِن مُثلث ومربعٍ إلى ما لا نهاية له؛ لأنها تابعة للعدد، وكون العلم بالكمية يقتضي التناهي إنما هو في حقِّ الحوادث، فقولهم: لم يخرج محمد ﷺ مِن الدنيا إلَّا وقد كُشِف له كل مُغيَّب.. معناه: مما=

لجميع المتصوَّرات[1] واجبةً؛ كذاته وصفاته[2]، ومستحيلةً؛ كشريكٍ له تعالى، وممكنةً؛ كالعالَم بأسره[3]، الجزئيَّاتُ مِن ذلك والكليَّاتُ[4]، ومع هذا[5] فهو واحدٌ لا تعدُّد فيه ولا تَكَثُّر، وإنْ تعدَّدت معلوماته وتكثَّرت، **أمَّا وجوبُ عموم تعلُّقه** سَمعًا؛ فكمثل قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٦]، ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ [الأنعام: ٧٣]، **وأمَّا وجوب وَحْدَته** فلأنَّ النَّاس انحصروا في فريقين؛ أحدُهما: أثبتَ العِلْمَ القديمَ مع وَحْدَتِه، والآخرُ: نَفاه[6]، ولم يذهب إلى تعدُّد علومٍ قديمةٍ أحدٌ..............

= يمكن البشر علمه؛ وإلا فمساواة القديم والحادث كفر، وقد بَسطَ الكلامَ في ذلك اليوسيُّ على الكبرى. والأشكال هنا: جمع شكل، وهو هيئة إحاطة بالجسم، فكل إنسان على شكل محيط بجسمه، فلا تستوي الأجسام على حالة واحدة، بل لا بُدَّ مِن الاختلاف. **الشنواني والأمير**.

(١) **قوله: (فهو شامل)** تفريع على المتن، وهو من شمول المتعلِّق بالكسر للمتعلَّق بالفتح، لا من شمول الكلي لجزئياته، ولا الكل لأجزائه. **وقوله: (المتصورات)** أي: المعقولات، وليس المراد بالتصور حصول الصورة في الذّهن؛ لأنه لا يصح هنا، فكان الأولى أن يُعبّر بالمعقولات؛ لأنه يعقل أنَّ ذات الله مُنزَّهة عن الزمان والمكان والشريك والصحابة، وكلها لا يليق، ويعقل أنَّ الصفاتِ مُنزهة عمَّا لا يليق بها أيضا. **الشنواني**.

(٢) وكعدمنا في الأزل. **الشنواني**.

(٣) **كقوله: (كالعالم بأسره)** أي: بجملته، والكاف مُدخِلَةٌ للممكن الذي لم يوجد، فإن العالم مخصوص بما وجد من الجواهر والأعراض والأحوال. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (الكليات)** مبني على القول الضعيف مِن أنّ الكلي له وجود باعتبار جزئياته، وأما على الراجح مِن أنها أمور اعتبارية فليست مِن العالم. **الشنواني**. وعند **الأمير**: لعله أراد بها المجاميع الخارجية، وإلا فهي اعتبارية لا وجود لها في العالم على التحقيق. **الأمير**.

(٥) **قوله: (ومع هذا)** أي: مع كونه شاملا.

(٦) **قوله: (والآخر نفاه)** على حذف مضاف أي: نفى زيادته، وهم المعتزلة، وقالوا: إن علمه عين ذاته، وليس زائدا على الذات كبقية صفات المعاني على مذهبهم. الشنواني.

يُعتمد عليه[1].

ومعنى تعلُّق علمه تعالى بالمستحيل[2]: علمُه تعالىَ باستِحَالتِه ، وأنَّه لو تُصُوِّرَ وقوعه لَزِمَهُ مِن الفساد كذا[3].

واعلم أنَّ تعلُّقات القدرة والإرادة والعِلم مُترتِّبةٌ عند أهل الحقِّ[4] ؛ فتعلُّق القدرة تابعٌ لتعلُّق الإرادة ، وتعلُّق الإرادة تابعُ لتعلُّق العلم ؛ فلا يُوجِدُ تعالى أو يُعْدِمُ مِن الممكناتِ إلَّا مَا أراد إيجاده أو إعدامه منها ، ولا يُريد منها

---

(١) **قوله: (ولم يذهب إلى تعدد علوم قديمة أحد يعتمد عليه)** أفاد به أن بعضهم قال به ، لكن لا يُعتمد عليه ، وهو كذلك ، فقد قال أبو سهل الصعلوكي بعلوم قديمة لا نهاية لها ، وهو مِن أكابر الشافعية ومِن تلامذة إمام الحرمين. ويصح ردُّ القول بتعدد العلم القديم بتعدد المعلومات بأنَّ تعلُّق هذا العلم بهذا المعلوم ، وتعلق ذاك العلم بذلك المعلوم دون العكس يحتاج إلى تخصيص ، فيلزم التخصيص بغير مخصص. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (ومعنى تعلق علمه تعالى بالمستحيل)** هذا داخل في الواجب ؛ لأن الاستحالة واجبة ، وإنما معنى تعلق العلم بالمستحيل ما ذكره فيما مضى مِن أنه شاملٌ لجميع المتصورات المستحيلة ، أي: الأفراد المستحيلة كشريكٍ له تعالى ، وإن كان التصور لا يضاف إليه تعالى لإيهامه انطباع الصورة ، وللعلم تعلق تنجيزي قديم بجميع الأمور ، ولا يقال: إنه صالح لأن يعلم ؛ لإيهامه الجهل. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (وأنه لو تصور وقوعه لزم)** لا يخفى أن لزوم الفساد لا يترتب على مجرد التصور ، بل على الوقوع بالفعل ، فلو قال: (وأنه لو وقع للزمه كذا وكذا) لكان أولى ، وقد يقال: إن مراده بـ(لو تصور وقوعه) لو علم وقوعه ؛ فصح الترتب ؛ لأن العلم بالوقوع يلزمه الوقوع بالفعل. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (مترتبة عند أهل الحق)** باعتبار التعقل ، أو المراد الترتب باعتبار التعلق التنجيزي الحادث ، وأما الصلاحي فقديمٌ لا ترتب فيه ، وكذا التنجيزي القديم وهو ما للعلم والإرادة ؛ فإنه لا ترتب فيه ، وقرر العلامة المَقَّري أن الترتب خارجي ، أي: تعلق القدرة التنجيزي مرتب خارجا على تعلق الإرادة التنجيزي الحادث ، وهو متأخر عن تعلق القديم ، ويجوز أن يُراد الترتب العقلي. **الشنواني**.

إلَّا ما عَلم أنَّه يكون؛ فما علم أنَّه يكون مِن الممكنات أَرَادَه، وما عَلم أنَّه لا يكونُ لم يُرد كَونَهُ؛ فعندنا إيمانُ أبي جهلٍ مأمورٌ به غيرُ مرادٍ له تعالى[1]؛ لعِلْمه عَدَمَ وقوعِه، وكُفْرُهُ منهيٌّ عنه، وهو واقعٌ بإرادته تعالى وقدرته؛ لعلمه وقُوعَهُ.

[بيانُ تَعلُّقات صِفة الكَلام النَّفسيّ وأحكامها]

(**وَمِثْلُ ذَا كَلَامُهُ**)[2] يعني أنَّ كلامَ الله تعالى النَّفسيَّ القديمَ القائمَ بذاته مِثْلُ العلم[3] في أحكامِه الثَّلاثة: **في وجوب عُموم** تعلُّقه بالواجب والممتنع والجائز، **ووجوبِ وَحْدَتِه**[4]، **وعَدمِ تناهي مُتعلَّقاته**؛ فعمومُ تعلُّقه؛ لصُلوحه للجميع[5]؛ وعدمُ تناهي مُتعلَّقاته؛ لامتناع التَّخصيص في صِفاته تعالى، ووجوبُ وَحْدَتِه؛ لثبوت صفة الكلام بالسَّمع دون العقل، ولم يرد السَّمع

---

(١) **قوله: (إيمان أبي جهل مأمور به غير مراد)** والحاصل أن الأقسام أربعة: فإيمان الملائكة والأنبياء مثلا مأمور به مراد. والكفر منهم بالعكس. وإيمان الكفار مأمور به غير مراد. وكفرهم بالعكس. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (ومثل ذا كلامه)** للكلام **تعلق تنجيزي قديم**، وهو دلالته في الأزل على جميع الأمور ما عدا الأمر والنهي، **وتعلق صلاحي قديم** ثابت باعتبار الأمر مثلا قبل وجود المخاطبين بصفة التكليف، **وتعلق تنجيزي حادثٌ** باعتبار الأمر مثلا عند وجود المخاطبين بصفة التكليف. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (مثل العلم)** لكن تعلق الكلام تعلق انكشاف للسامع، فمتى سمعه الشخص أدرك منه الواجب والمستحيل والجائز، وأما الانكشاف بالعلم فلصاحبه. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (ووجوب وحدته)** أي: بالذات، فلا ينافي أن له أقساما اعتبارية أمرا ونهيا.. الخ، مع عدم التبعيض. **الأمير**.

(٥) **قوله: (لصلوحه للجميع)** أي: لتعلقه به، وما كان صالحا للتعلق بالجميع فتعلقه ثابت بالفعل كما هو شأن صفات الله ﷻ. **الشنواني**.

بالتَّعدُّد، بل انعَقدَ الإجماع على نفي كلامٍ ثانٍ قديمٍ[1] (فَلْنَتَّبِعْ) القومَ فيما التزموه.

[بيانُ تعلُّقاتِ صِفتَيْ السَّمع والبَصر وأحكامهما]

٣٦ - وكلُّ موجودٍ أَنِطْ للسَّمعِ بِهْ	كَذَا البَصَرْ إِدْرَاكُهُ إِنْ قِيلَ بِهْ

(وَكُلُّ مَوْجُودٍ أَنِطْ)[2] أي: عَلِّقْ (لِلسَّمْعِ) الأزليِّ (بِه) أي: اعتقد تعلُّقه بكلِّ موجودٍ (كَذَا البَصَرْ)[3] الأزليُّ و(إِدْرَاكُهُ) مِثْلُ سَمعِه (إِنْ قِيلَ بِهْ) أي: بثبوته له تعالى كما تقدَّم، يعني: أنَّ هذه الصِّفات الثَّلاث مُتَّحدةُ المُتَعَلَّقِ، فتَتعلَّقُ بالموجودِ واجبًا كان أو ممكنًا، عَيْنًا كان أو معنًى، كُلِّيًّا كان أو جُزئيًّا[4]، مُجرَّدًا كان أو مَادِّيًّا[5]، مُركَّبًا كان ....

(١) **قوله: (بل انعقد الإجماع)** إضراب انتقالي وترقٍ في الاستدلال على وجوب الوحدة لصفة الكلام، ولم يعبأ بقول عبد الله بن سعيد بن كلاب: أن الكلام اسم مشترك بين سبع صفات: الأمر والنهي، والخبر والاستخبار، والوعد والوعيد، والنداء، والكل قديم عنده. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (وكل موجود)** برفع (كل) متبدأ، وجملة (أنط) خبر، وأنط فعل أمر مفعوله السمع، وعدّاه بحرف الجر لضرورة النظم، والرابط: ضميره العائد على كل موجود، والتقدير: كل موجودٍ أنط به السمع. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (كذا البصر)** فالبصر مبتدأ خبرُ (كذا). واسم الإشارة راجع للسمع. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (كليا)** هذا بناء على وجود الكلي في الخارج بوجود أفراده، وذلك كالإنسان، وأما لو قلنا: إنه اعتباري وهو الراجح؛ فلا تتعلق به المذكورات. **وقوله: (جزئيا)** كزيد وعمرو.

(٥) **قوله: (مجردا)** المجرد عن المادة وعلائقها، فهو ليس جرما ولا عرضا، وأهل السنة لا يثبتون المجردات، فالملائكة من المجردات على قول، فتكون غير حالة في فراغ لأن الذي يحل في الفراغ إنما هو الجرم، والمعتمد: أن الملائكة أجسام نورانية. **وقوله: (أو ماديا)** أي: ذا مادة، وهو الجرم، أو يكون مادةً له كالنقطة. **الشنواني**.

أو بسيطًا[١]، ولا يلزمُ مِن اتِّحاد المُتَعلَّقِ اتِّحادُ الصِّفَة[٢].

وما ذكره المُصنِّفُ ـ رحمه الله تعالى ـ مبنيٌّ على ما ذكرهُ بعض المتأخِّرين[٣] مِن تعلُّق سمعِه تعالى بسِوى المسموعات عادةً، وبَصرِه بسِوى المُبْصَرَات كذلك[٤]، والذي في كلام السَّعد[٥] وغيرِه أنَّ السَّمعَ الأزليَّ صفةٌ تتعلَّق بالمسموعات، وأنَّ البصرَ الأزليَّ صفةٌ تتعلَّق بالمُبصرات، وهو مُحتمِلٌ للعموم والخصوص[٦].

---

(١) **قوله: (مركبا)** وهو الجسم. وقوله: **(أو بسيطا)** وهو الجوهر الفرد. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (ولا يلزم من اتحاد... إلخ)** أي: فالصفة متعددة كتعلقها، قال السنوسي في «شرح المقدمات»: هذه الإدراكات لما كانت غير متحدة الحقيقة فاجتماع تعلقاتها في مُتعلَّق واحدٍ ليس مِن تحصيل الحاصل، ولا من اجتماع الأمثال، بل كل متعلق منها له حقيقة من الانكشاف تخصه، ليست عين حقيقة سواه. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (بعض المتأخرين)** كالإمام السنوسي. **الأمير**.

(٤) **قوله: (كذلك)** أي: عادة. **الشنواني**.

(٥) مسعود بن عمر بن عبد الله التَّفتازاني، سعد المِلَّةِ والدِّين، **ولد سنة (٧١٢هـ)** مِن كبار أئمة العربية والبيان والمنطق والكلام، أفحل المحققين المتأخرين في العلوم العقلية، ولد بتفتازان مِن بلاد خراسان، مِن مؤلفاته: «المقاصد وشرحه» في علم الكلام، و«تهذيب المنطق والكلام»، و«شرح العقائد النسفية»، و«شرح التصريف العزي»، وهو أوَّلُ ما صنَّفَ مِن الكُتب، وكان عمره ست عشرة سنةً، كان فائقَ الذكاء، وله حاشية دقيقة على «تفسير الكشاف» للزمخشري، وله كذلك حاشية على «شرح العلامة العضد على مختصر ابن الحاجب في الأصول»، هي مُنتهى ما يقرأه الطالب في فن الأصول، وغيرها مِن المؤلفات، وكل مؤلفاته غاية في الدِّقة والتحقيق، **وتوفي سنة (٧٩٣هـ)** رحمه الله وأعلى مقامه.

(٦) **قوله: (وهو محتمل للعموم)** بأن يراد المسموعات والمبصرات له تعالى، وهي تعمُّ كل موجود، فيتوافق مع قول السنوسي وغيره. **(والخصوص)** أي: ما يسمع لنا، الذي هو عبارة عن الأصوات فقط، فيخالف. **الشنواني والأمير**.

[مُغايرةُ العِلم للسَّمع والبَصر والكَلام والإدْرَاك ومُغايَرة بعضِها بعضًا]

٣٧ - وَغَيْـرُ عِلْـمٍ هـذِهِ كَمَـا ثَبَـتْ ... ثُـمَّ الحَيَـاةُ مـا بِشَـيْ تَعَلَّقَـتْ

(وَغَيْرُ عِلْمٍ هَذِهِ) الصِّفاتُ الأربعُ، وهي: الكلام، والسَّمع، والبصر، والإدراك، يعني أنَّها مغايرةٌ للعلم[1] في الحقيقة، وكذا بعضها مع بعض (كَمَا ثَبَتْ) عند القوم بالأدلَّة السَّمعيَّة؛ لأنَّ هذه الصِّفات إنَّما ثبتت بالسَّمع، والمدلولُ لغةً لكلِّ واحدةٍ غيرُ المدلولِ للأخرى[2]؛ فوجبَ حملُ ما وردَ على ظاهرِه، حتَّى يثبتَ خِلَافُهُ، واتِّحادُ المُتَعلَّق لا يوجِبُ اتِّحادَ الحقيقة، وسكتَ عَنْ وَحْدَةِ هذه الصِّفات كالحياة؛ للعلم بها مِن وُجوبها لأخواتها إذ لا فرْق. وأمَّا وجوبُ التَّعلُّق؛ فهو مُستفادٌ مِن صيغة الأمر في قوله: «أَنِطْ» كما اسْتُفِيدَ عدمُ تناهي مُتَعَلَّقاتِها[3] مِن أداةِ العموم الدَّاخلة على «موجود»[4].

---

(١) قوله: (مغايرة للعلم) بمعنى عدم الاتحاد في المفهوم، لا بمعنى الانفكاك، فإن الانفكاك مستحيل على صفاته مع ذاته، وكذا بعضها مع بعض، وهو معنى قولهم: ليست غيرا ولا عينا. **الشنواني**.

(٢) قوله: (والمدلول لغة... إلخ) أي: وإذا ثبت أنها متغايرة لغة فتكون شرعا كذلك، وإن كانت الحقيقة مختلفة؛ فكُنه كل واحدة غير كُنه الأخرى، بمعنى أنه ليس عينه. **الشنواني**.

(٣) قوله: (عدم تناهي متعلقاتها) بمعنى عدم قصورها على بعض الموجودات، أو يبنى على أنَّ له تعالى كمالاتٍ وجودية لا تتناهى على ما سبق، فلا يقال كل موجود متناه. فمتعلقات السمع والبصر غير متناهية، إذ منها صفات الله تعالى وكمالاته الوجودية؛ فإنها لا نهاية لها كما دل عليه الدليل السمعي، وهو ما ورد: «لا أحصي ثناء عليك». **الشنواني والأمير**.

(٤) قوله: (أداة العموم) وهي: (كل) الداخلة على موجود، أي: في قول الناظم فيما سبق: وكل موجود أنط... الخ.

[بيانُ أنّ صِفةَ الحياةِ لا تَعلُّقَ لها]

(**ثُمَّ الحَيَاةُ**) الأزليَّة[١] (**مَا بِشَيْ تَعَلَّقَتْ**) أي: لا تَتعلَّق بشيءٍ، لا موجودٍ ولا معلومٍ؛ فَليستْ مِن الصِّفات المُتعلِّقة المُتقدِّمُ ضابطُها[٢]، وإنَّما هي مِن الغير المُتعلِّقة؛ لأنَّها صفةٌ مُصحِّحةٌ للإدراك، بمعنى أنَّها شرط عقليٌّ له[٣]، يلزم مِن عدمِها عدمُه، ولا يلزم مِن وجودها عدمُه ولا وجودُه[٤]، ومِثلُ الحياة: الوجودُ، والقِدم، والبقاء، عند مَن يعدُّها مِن الصِّفات الذَّاتيَّة، والله أعلم.

[بيانُ قِدم أسمَائه تَعالىٰ وصِفاته الذَّاتيةِ عندَ أهلِ السُّنَّة]

٣٨ - وَعِنْـدَنَا أَسْـماؤُهُ العَظِيْمَـهْ	كَـذَا صِـفَاتُ ذاتِـهِ قَدِيمَـهْ

(**وَعِنْدَنَا**) أهلَ الحقِّ (**أَسْمَاؤُهُ العَظِيمَهْ**)[٥] أي: الجَليلة المُقدَّسة،

---

(١) **قوله: (الأزلية)** بل الحادثة كذلك، وإنما خص الأزلية بالذكر لكون الحديث في القديم وصفاته. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (المتقدم ضابطها)** وضابط الصفات المتعلقة هو: كل صفة تقتضي أمرا زائدا على القيام بمحلها.

(٣) **قوله: (شرط عقلي له)** أي: للإدراك بمعنى العلم، ويلزم مِن ذلك أنها شرط عقلي للقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، والإدراك إن قيل به. **فإن قلت**: الشرط مقدمٌ على المشروط لتوقفه عليه؛ فيلزم أن يكون ثبوت الإدراك متأخرا عن ثبوت الحياة، وهذا لا يصح في صفات الله تعالى، لأنها أزلية قديمة، **ويُجاب**: بأن هذا التوقفَ توقفُ معيّة، لا توقف تقدّم. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (ولا يلزم من وجودها... الخ)** هذا بالنظر للحياة من حيث هي، وإلّا فالحياة الأزلية يلزم من وجودها الوجود. فالتلازم في القديم لمعنى خارج عنها. تدبر. **الشنواني والأمير**.

(٥) **قول المصنِّف (أسماؤه)** مبتدأ و(العظيمه) صفةٌ له، وقوله فيما يلي (قديمة) خبرُ المبتدأ،=

. . . .

= وقوله: (كذا) جار ومجرور يتعلَّق بمحذوفِ خبرٍ مقدَّم، وقوله: (صفات) مبتدأ مؤخَّرٌ، وجملة هذا المبتدأ وخبره اعتراضيَّة بين المبتدأ السَّابق وخبرِه، والمراد تشبيه الصِّفات بالأسماء في القِدم، وكلام الشَّارح ﷺ يشير إلى إعرابٍ آخرَ غير الذي ذكرناه، وحاصله: أنَّ خبر المبتدأ المتقدِّم وهو «أسماؤه» محذوفٌ، يدلُّ عليه خبر المبتدأ المتأخِّر، وهو (صفات) وقوله: (قديمة) خبرٌ عن (صفات) وللمبتدأ المتأخِّر صفة محذوفة تدلُّ عليها صفة المبتدأ المتقدِّم، وكأنَّه قال: وأسماؤه العظيمة قديمةٌ عندنا معشرَ أهل السُّنَّة، كذا صفاته العظيمة قديمة، فقد حذف مِن كلِّ جملةٍ مثلَ ما أثبته في الجملة الأخرى، وهذا نوعٌ مِن البديع يسمَّى الاحتباك.

ومعنى العظيمة الجليلة المقدَّسة، أي: المطهَّرة عن أنْ يُسمَّى بها غيره، أو المطهَّرة عن أنْ تُفسَّرَ بما لا يليق، أو المطهَّرة عن أنْ تُذكَر على غير وجه التَّعظيم، وتعظيم أسمائه تعالى بأحد هذه المعاني مُجمَعٌ عليه، **والمراد**: أنَّ كلَّ أسمائه تعالى وكلَّ صفاته السَّبعة أو الثَّمانية ـ على الخلاف السَّابق ـ قديمةٌ، فليستْ أسماؤه تعالى مِن وضع خَلْقه له، وليستْ صفاتُه حادثةً له؛ لأنَّها لو كانت حادثةً له لزم قيام الحوادث بذاته تعالى، ولزم أيضًا أنْ يكون ﷻ عاريًا عنها في الأزل، ولزم أيضًا افتقارها إلى من يصفه أو يسمِّيه بها، وهو ينافي وجوب الغنى المطلق، وهو انتفاء الحاجات مطلقًا، وهذا الغِنى المطلق ليس ثابتًا إلَّا لله تعالى، بخلاف الغِنى المقيَّد المُفسَّر بقلَّة الحاجات، فإنَّه ثابتٌ للمخلوقات، وخرج بقول المصنِّف «صفات ذاته» صفات الأفعال، فإنَّ فيها خلافًا، **فالأشاعرة** على أنَّه ليس شيء مِن صفات الأفعال بقديمٍ، **والماتريديَّة** على أنَّ صفات الأفعال قديمة كصفات المعاني، وإنَّما كانت صفات الأفعال حادثةً عند الأشاعرة؛ لأنَّها عند التَّحقيق عندهم تعلُّقات القدرة التَّنجيزيَّة الحادثة، وكانت قديمةً عند الماتريديَّة؛ لأنَّها عندهم عين صفة التَّكوين القديمة، وأما الصِّفات السَّلبيَّة كالقِدم فهي قديمة أو أزليَّة إنْ قلنا بالفرق بين القديم والأزليِّ كما سبق لنا تقريره، وعلى هذا يحتاج قول الشَّارح: «وخرج بإضافة الصِّفة إلى الذَّات السَّلبيَّة» إلى البيان، فإمَّا أن يكون الشَّارح دَرَجَ على القول بالفرق بين القديم والأزليِّ، فنفى قدم الصِّفات السَّلبيَّة وهو يذهب إلى أزليَّتها، وإمَّا أنْ يكون ذكرها في هذا الموضع سَبْقَ قلمٍ كما قال العلَّامة الأمير. =

والمراد بها: **ما دلَّ على مُجرَّد ذاته**، كالله، أو باعتبار الصِّفة، كالعالِم والقادِر[1]، قديمةٌ باعتبار التَّسمية بها[2]، فهو الذي سمَّى بها ذاتَهُ أزلًا، (**كَذَا**

= **وقد اختلف العلماء في تفسير معنى القِدم في هذا الموضع**، والذي انحطَّ عليه كلام العلَّامة الملَّوي: أنَّ القِدم هنا ليس بمعنى عدم الأوليَّة، بل بمعنى أنَّها موضوعة قبل الخلق خِلافًا للمعتزلة، ومعنى ذلك أنَّ الله تعالى وضعها لنفسه قبل إيجاد الخلق، ثمَّ ألهمها ملائكتَهُ، ثم ألهمها خَلْقَهُ، فاعرِف ذلك. محي.

(١) **قوله: (أو باعتبار الصفة)** أي: دلَّ على الذات باعتبار الصفة فيه، وهذا جارٍ على طريقة بعضهم: أن المدلول بقولنا: عالم وقادر.. الذاتُ باعتبار الصفة فيه، أي: باعتبار قيام المعنى بها؛ أي: فالمدلول الذات فقط والصفة لوحظت قيدا، **وقال السبكي وغيره**: المدلول مِن قولنا: قادر وعالم مثلا هو نفس الصفة التي هي القدرة، ونفس الصفة التي هي العلم من حيثُ قيامهما بالذات. وقِدمُها باعتبار التعلق الصلوحي بها، ويكون فيه الرد على المعتزلة في قولهم: هي مِن وضع الخلْق له. فالحاصل: أن قِدم الأسماء على هذا ليس بمعنى انتفاء المسبوقية بالعدم، بل بمعنى أنها موضوعة قبل الخلق، خلافا للمعتزلة، أي: إن الله وضعها بنفسه قبل إيجادنا. اهـ **الشنواني**.

(٢) **قوله: (باعتبار التسمية بها)** والحاصل: أن قوله: «باعتبار التسمية» جواب عن إشكال حاصله أن الأسماء ألفاظ قطعا، وكل ما كان كذلك فهو حادث فينتج أن الأسماء حادث، فكيف توصف الأسماء بالقدم، وأجيب: بأنها قديمة لا باعتبار ذاتها، بل باعتبار التسمية بها فالتسمية بها هي القديمة، واعترض قدمها بأنها عبارة عن وضع اللفظ للمعنى، ومن المعلوم أن الوضع حادث فتكون التسمية حادثة كالألفاظ، وأجيب بأن معنى قولهم التسمية قديمة أي: باعتبار الصلاحية، أي: إن الله صالح لها أزلا فالتسمية فيما لا يزال، والصلاحية قديمة، وفيه: أنَّ هذا لا يحسن في الرد على المعتزلة الذين يقولون إنها من وضع الخلق، إذ لا ينافيه، **وقيل**: المراد بالتسمية تعين الأسماء في الأزل فهي قديمة باعتبار تعينها وتقديرها، وأما هي في نفسها فحادثة، فقولهم: «سمَّى نفسه أزلًا» أي: عين الأسماء لذاته وقدرها في الأزل، واعترض بأن كل شيء مقدر في الأزل إذ المراد به القدم، **وقيل**: المراد من قولهم: «الأسماء قديمة» أي: مدلولها قديم، كالعلم والقدرة والإرادة، وقد يقال: قدم هذه الأمور علم مما تقدم من قدم الذات والصفات، وقيل: معنى قول التسمية قديمة أنها قديمة باعتبار الدَّال عليها وهو كلام الله، وفيه: أنَّ قدم الكلام علم مما تقدم ولا يحسن ردا، مع أن الكلام دل=

صِفَاتُ ذَاتِهِ)[١] أي: القائمةِ بذاته تعالى، وهي السَّبع السَّابقة، مثل الأسماء عندنا؛ فهي **(قَدِيمَهْ)**[٢] أي: يجبُ لها القِدم بمعنى عدم مسبوقيَّتها بالعدم[٣]، أي: فليست مِن وضع الخَلْق له[٤]؛ لأنَّها لو لم تكن قديمةً لكانت حادثةً[٥]؛ فيلزمُ قيام الحوادث بذاتِه تعالى، ويلزمُ كونه تعالى كان عاريًا عنها في الأزل، ويلزمُ افتقارُها إلى مُخصِّصٍ، وهو[٦] يُنافي وجوبَ ....

= على جميع أقسام الحكم العقلي، فلا خصوصية للأسماء، فهذا البحث لم يصفُ، **والأقرب ما ذكره الشارح**: والتسمية تفسر بالصلاحية أو بالتعيين **وقصده بهذا**: الرد على المعتزلة: إن الله كان أزلا بلا اسم ولا صفة، فلما أوجد الخلق وضعوا له الأسماء والصفات، كما نقله عنهم القرطبي والفاكهاني وغيرهما. قال السمين: وهذا قول أشد خطأ من قولهم القرآن مخلوق، لإشعاره باحتياجه إلى الغير. **الشنواني عن «هداية المريد»**.

(١) **قوله: (كذا)** خبر مقدم، و(صفاته) مبتدأ مؤخر، أي: صفات ذاته كذا، أي: قديمة؛ فالتشبيه في القدم. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (فهي قديمة)** ربطَهُ بالصفات وهو في المتن للأسماء؛ مساهلةً في المزج. **الأمير**.

(٣) **قوله: (بمعنى عدم مسبوقيتها بالعدم)** أي: لا بمعنى توالي الأزمنة. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (فليست من وضع الخلق له)** أي: ليست حادثة أثبتها الخلقُ له عند وجودهم، من غير أن يكون متصفا بها أزلا، ولا يتمُّ هذا إلا لو كان المردود عليهم يقولون بأن الخلائق أوجدوا له قدرة مثلا في ذاته، وليس كذلك، فكلام الشارح وإن كان صحيحا في نفسه؛ لكن لم يقل أحدٌ بأنها مِن وضع الخلق. **الشنواني**. وعند الأمير. قوله: (أي فليست من وضع الخلق) إنما يناسب الأسماء وكلامه قبيله في الصفات، وقوله بعدُ: (فيلزم قيام الحوادث... الخ) إنما يظهر في الصِفات؛ فتساهلَ الشارحُ في سياق الكلام. **الأمير**.

(٥) **قوله: (لأنها لو لم تكن)** حاصله قياسان: فالقياس الأول ذكر شرطيته بقوله: (لو لم تكن قديمة لكانت حادثة) وحذفَ الاستثنائية وتقديرها: لكن كونها حادثة باطلٌ. والقياس الثاني: دليل الاستثنائية المحذوفة، نظمه أن تقول: لأنها لو كانت حادثة للزم أمور ثلاثة ذكرها الشارح، لكن تلك اللوازم باطلة. فحذف مُقدّم شرطيته وحذف الاستثنائية، وذكر تالي الشرطية. **الشنواني**.

(٦) **قوله: (وهو)** أي: ما ذُكر مِن اللوازم الثلاثة.

الغِنى المُطلق[1].

وخرجَ بإضافةِ الصِّفات إلى الذَّات: السَّلبيَّةُ والفعليَّةُ؛ فليسَ شيءٌ منهما بقديمٍ عند الأشاعرة[2]، ولا قائمٍ بذاته تعالى.

وأصل الذَّات: ذَوَوٌ؛ فحُذفت العين لكراهة الواوين، ثمَّ قُلبت اللَّام ألفًا وأُلحِقت بها التَّاء المجرورة[3]، والله أعلم.

---

(١) **قوله: (الغنى المطلق)** أي: في الذات والصفات والأفعال، أي: ويلزم أيضا في أضدادها كالعجز والجبر والجهل والبكم والصمم والعمى، أن تكون قديمة فيستحيل زوالها؛ إذ ما ثبتَ قدمه استحالَ عدمُه على ما عرفتَ في حدوث العَالم، فيستحيل وجود هذه الصفات، وهي شرط في وجود العالم وحدوثه، فيلزم أنْ لا يوجد منه شيء أبدا، ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه، والحسُّ والعيانُ يكذبه، والغرض مِن هذا: الردُّ على الكرامية المجوزين قيام الحوادث بذاته تعالى. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (فليس شيء منها بقديم)** أما بالنسبة لصفات الأفعال فظاهر، وأما بالنسبة للصفات السلبية فلا يجوز أن يقال فيها أنها ليست بقديمة، قال الأمير: كأنه رأى اختصاص القدم بالوجودي وإلا فالأولى حذف السلبية فإنه تعالى موصوف بها أزلا ورأيت بخط سيدي أحمد النفراوي أن ذكرها سبق قلم وإلا ففضل الشارح مشهور. **الأمير**.

ومرداه بقوله: «كأنه رأى اختصاص القدم بالوجودي» الإجابة عن عبارة الشارح في أنَّ معنى قوله: «إن السلبية ليست بقديمة» أي: بل أزلية، بناء على أن القديم أخص من الأزلي، وأن القديم: موجود لا ابتداء لوجوده، والأزلي: ما لا ابتداء له وجوديا كان أو عدميا، والصفات السلبية عدمية فصح نفي القدم عنها بناء على الفرق، وإن كان التحقيق أن لا فرق بين الأزلي والقديم. **ويمكن أن يجاب أيضا**: أن قوله: فليس شيء منها بقديم عند الأشاعرة راجع للفعلية فقط.

(٣) **قوله: (ذوو)** أي: بوزن «فعل» بفتح الفاء والعين، **وقوله: (فحذفت العين)** وهي الواو الأولى. **وقوله: (قلبت اللام)** التي هي الواو الثانية ألفا، فصار: ذا. **وقوله: (وألحق بها التاء)** فصارت: ذات. **الشنواني**.

[بيان توقيف إطلاقِ أسمَاء الله وصِفَاته عَلَى إذْنٍ مِن الشَارِع]

٣٩ - واخِتْيـرَ أَنَّ اسـماهُ تَوْقِيفيَّـةْ كذَا الصِّـفاتُ فاحفَظِ السَّـمْعِيَّهْ

(وَاخْتِيرَ) أي: واختارَ جمهور أهل السُّنَّة (أَنَّ أَسْمَاهُ)[1] المراد بها مقابِل الصِّفة (تَوْقِيفِيَّه) أي: تَعليميَّةٌ يتوقَّفُ[2] جوازُ إطلاقِها عليه تعالىَ على تعليمِ

(١) قوله: (أسماه) بالدرج والقصر للوزن. الأمير.

(٢) أراد أنَّ جمهور أهل السُّنَّة ذهبوا إلى أنَّ أسماءه تعالى توقيفيَّة وكذا صفاته، ومعنى كونها توقيفيَّة: أنَّه لا يجوز لأحدٍ أنْ يثبت لله تعالى صفةً، أو يُسمِّيه سبحانه باسمٍ إلَّا أنْ يرد نصٌّ عن الله أو رسوله يبيحُ إطلاقَ هذا الاسم أو اتِّصافه بهذه الصِّفة.
ويجب أنْ تعلم قبل ذلك أنَّ كلًّا مِن الاسم والصِّفة إمَّا أنْ يشمَل على كمالٍ محضٍ لا يَشُوبه نقصٌ ولا تشبيهٌ، وإمَّا أن يدلَّ على كمالٍ مع شائبة تشبيهٍ؛ فإنْ كانَ كلٌّ مِن الاسم والصِّفة يدلُّ على كمالٍ مشوبٍ بنوعِ تشبيهٍ فقد أجمعَ العلماء على أنَّه لا يجوز أنْ يُطلقَ على الله تعالى واحدٌ منهما بغير إذنٍ، فإنْ وردَ الإذنُ أطلقناهُ عليه ونفينا عنه ما خالَطهُ مِن شائبةِ التَّشبيه، وإنْ كان كلٌّ مِن الاسم والصِّفة يدلُّ على الكمال المحض، فأهل السُّنَّة على أنَّه لا يجوز أنْ يطلق على الله واحدٌ منهما إلَّا بإذنٍ خاصٍّ، وذهبَ المعتزلةُ إلى جواز إثبات ما كان الله تعالى مُتَّصفًا بمعناه ما دام لا يوهم نقصًا، ومال إليه القاضي أبو بكر الباقلاني، وتوقَّفَ فيه إمام الحرمين، وفرَّق الغزالي بين الاسم والصِّفة فقال: يجوز إطلاق الصِّفة، ـ وهي ما دلَّ على معنىً زائدٍ على الذَّات ـ ومنع إطلاق الاسم، وهو ما دلَّ على نفس الذَّات.
والحاصل: أنَّ علماءَ الإسلام اتَّفقوا على جواز إطلاق الأسماء والصِّفات على الباري ﷻ إذا وردَ بهما الإذنُ مِن الشَّارع مُطلقًا، وعلى امتناع إطلاق واحدٍ منهما عليه إذا ورد المنع مِن إطلاقه، واتفقوا أيضًا على عدم جواز إطلاق واحدٍ منهما إذا كان يدلُّ على كمال مشوبٍ بما لا يجوز عليه تعالى ولم يرد به الإذن، فهذه ثلاث مسائلَ اتَّفقوا عليها، ومحلُّ اختلافهم مسألةٌ واحدة وهي: فيما لم يرد عن الشَّارع نصٌّ بالإطلاق أو بالمنع مِنه، وكان الاسم أو الصِّفة يدلُّ على كمالٍ محضٍ.
وممَّا وردَ الإذنُ بإطلاقه عليه تعالى وهو موهمٌ بحسب وضع اللُّغة، ويجب على ما قدمنا=

الشَّارع وإذْنِه في ذلك[١]، بأن يُسمَع مِن لِسانه بطريقٍ صحيحٍ أو حَسَنٍ، أو يأذنَ في استعمالِه كذلكَ؛ فما أَذنَ في إطلاقِه واستعمالِه ممَّا لم يكنْ إطلاقُه مُوهمًا نقصًا[٢] بل كان مُشعرًا بالمدح.. جازَ اتِّفاقًا، وما لا؛ فعلى المنع والتَّحريم[٣]؛ إذْ لا يجوز أنْ يُسمَّى النَّبيُّ ﷺ بما ليس مِن أسمائه، بل لو سُمِّيَ واحدٌ مِن أفرادِ النَّاس بما لم يُسمِّه به أبَواه لما ارتضَاهُ، فالباري تعالى أولى، وليس الكلام[٤] في أسمائه الأعلام الموضوعة في اللُّغات[٥]، وإنَّما

= تأويلُه بمعنىً لا يوهم: الصَّبور، والشَّكور، والحليم، فإنَّ الصَّبور يوهم وصولَ مشقَّةٍ له تعالى بحسب أصل وضع اللُّغة، لأنَّ الصَّبر عند أهل اللُّغة: «حبسُ النَّفس على المشاق» لكنَّه يُطلَق ويفسَّر بمعنى يليق به تعالى، **فالصَّبور** ـ على هذا ـ: هو الذي لا يُعجِّل بعقوبة مَن عصاه، **والشَّكور** يوهم وصول إحسانٍ إليه مِن خلقه، لأنَّ معنى الشُّكر لغة: الثَّناء على المُحسن، فيُفسَّر في حقِّه سبحانه بمعنىٍ يليقُ به، وهو: الذي يُجازي على قليل الطَّاعات بكثير الدَّرجات، ويُعطي بسبب العمل في الدنيا وهي أيامٌ معدودة نِعما في الآخرة غير محدودة، **والحليم** يوهم وصول أذىً إليه تعالى، وهو سبحانه لا يصل إليه أذىً، فيفسَّر الحليم في حقِّه: بالذي لا يُعجِّل بعقوبة مَن عصاه، فيرجع لمعنى الصَّبور، وهلمَّ جرًّا. **محي**.

(١) قوله: **(على تعليم الشارع)** متعلق بـ(يتوقف). أي: في خصوص الاسم، ولا تكفي المادة على التحقيق، فلا يلزم من وهاب واهب. **الأمير**.

(٢) قوله: **(مما لم يكن موهما نقصا)** عبارة السعد تقتضي أن ما أذن في استعماله جائز اتفاقا أوهم أو لا، وهو الذي وافق قوله الآتي: (سواء أوهمت أو لا) فكان الأولى حذف هذا القيد هنا. **الشنواني**.

(٣) قوله: **(وما لا فعلى المنع والتحريم)** أي: وما لم يأذن في استعماله فعلى المنع والتحريم، وأما ما أذن فيه ولكن أوهم نقصا أو لم يُشعر بالمدح.. فيُطلق على الله تعالى خِلافا لما يقتضيه ظاهر عبارته هنا، وقصده بذلك الرد على المعتزلة القائلين بأنه إذا لم يرد إذن ولا منع وكان هو موصوفا بمعناه ولم يكن إطلاقه موهما ما يستحيل في حقه.. يجوز إطلاقه عليه. **الشنواني**.

(٤) قوله: **(وليس الكلام)** أي: وليس الخلاف. **الشنواني**.

(٥) قوله: **(الموضوعة في اللغات)** أي: فإنه جائز إجماعا، واستدل المعتزلة بجوازه على عدم=

الخِلاف في الأسماء المأخوذَة مِن الصِّفات والأفعال[1]، (**كَذَا الصِّفَاتُ**) وهي: ما دلَّ على معنًى زائدٍ على الذَّات، أي: أنَّها مثلُ الأسماء في أنَّ المختارَ أنَّ إطلاقَها عليه تعالى بالشَّرط السَّابق يتوقَّفُ على الإذنِ الشَّرعيِّ (**فَاحْفَظِ السَّمْعِيَّهْ**)[2] أي: إذا عرفتَ أنَّ إطلاقَ الأسماء والصِّفاتِ عليه تعالى يتوقَّفُ على الإذن الشَّرعيِّ فَامْتَنِعْ مِن إطلاق ما لم يثبتْ بسماعٍ إطلاقه عليه تعالى منها[3]، ولا تتجاوز السَّمْعيَّة، سواءٌ أُوهمت: كالصَّبورِ، والشَّكورِ، والحَليم[4]، أو لم تُوهم: كالعالِم والقادِر، والمراد بالسَّمعيَّة: ما وردَ به كتابٌ، أو سُنَّةٌ صحيحةٌ أو حسنةٌ، أو إجماعٌ؛ لأنَّه غير خارجٍ عنها[5]،

= الاحتياج لإذنٍ. قُلنا: إن سلم الإجماع فكفى به دليلا. **الأمير**.

(١) **قوله: (وإنما الخلاف)** قال السعد: محلُّ النزاع ما اتصف الباري ﷻ بمعناه ولم يرد لنا إذن فيه، وكان مُشعرا بالجلال والتعظيم مِن غير وهم خلل. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (السمعية)** أي: الواردة في الشرع المسموع بالفعل، كالواردة في الكتاب والسنة، أو بالقوة؛ كالثابتة بالإجماع كالصانع، والموجود، والواجب، والقديم. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (ما لم يثبت سماع إطلاق)** بالرفع فاعل يثبت. وذلك كـ: مُهون، ومحرّك، ومخلف، ومُعوض، ومدارك باللطف، وحامل، وزامل. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (الصبور)** الصبر حبس النفس، والله تعالى يتنزه عن أن يتأذى بشيء يصبر عليه، ومعناه في حقه: الذي لا يعجل بالعقوبة على من عصاه قبل الوقت المقدر، فيرجع إلى السبب. وقوله: (الشكور) يوهم وصول الإحسان إليه، والشكور كثير الشكر لمن أحسن إليه، والإحسان كله مِن الله، فلا يتأتى إحسان إليه، فمعناه في حقه: الذي يجازي على يسير الطاعات بكثير الدرجات، ويُعطي بالعمل في أيام معدودة نِعما في الآخرة غير محدودة، وقيل: المُجازي على الشكر، فهو على ذلك صفة فعل، قيل: المُثنى على من أطاعه فهو صفة ذات. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (لأنه غير خارج عنها)** أي: عن الكتاب والسنة الصحيحة والحسنة؛ لأن الإجماع لا بد أن يستند إلى واحد منها، وكفى به حجة. **الشنواني**.

بخلافِ السُّنَّة الضَّعيفة والقياس أيضًا[١]، إنْ قلنا: إنَّ المسألة مِن العِلْميَّات، أمَّا إنْ قلنا: إنَّها مِن العمليَّات[٢] فالسُّنَّة الضَّعيفة كالحسنة، إلَّا الواهيةَ جدًّا[٣]، والقياسُ كالإجماع[٤].

[بيانُ أنَّ مَسلكَ أهل السُّنّة في النُّصوصِ المُوهِمة هو التَّفويضُ أو التَّأويلُ]

٤٠ ـ وكُــلُّ نــصٍّ أَوهَــمَ التَّشْـبِيها   أَوِّلْــهُ أَو فَوِّضْ ورُمْ تَنْزِيهَــا

ولَمَّا قدَّمَ[٥] أنَّه سبحانَه[٦] وجبتْ مخالفتُه للحوادث عقلًا وسمعًا، وَوَرَدَ

---

(١) **قوله: (والقياس)** يحتمل أن يكون مجرورا عطفا على السنة الصحيحة، ويجب تقييده بالقياس الضعيف، ويحتمل أن يكون مرفوعا على كونه مبتدأ حُذف خبره، أي: والقياس كذلك أي: كالإجماع، أو على كونه معطوفا على إجماع، وعلى كل حالٍ فالشرط في قوله: (إن قلنا) راجعٌ لقوله: (بخلاف السنة الضعيفة) لا القياس، بدليل قوله بعد: (والقياس كالإجماع). **الشنواني**.

(٢) **قوله: (العِلميات)** أي: الاعتقاديات، أي: اعتقاده الأسماء. **وقوله: (العَمليات)** أي: التلفظ والاستعمال. **الأمير**.

(٣) **قوله: (إلا الواهية جدا)** أي: إلا شديدة الضعف، وهي التي لا يخلو طريق من طرقها عن كذاب أو متهم بالكذب. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (والقياس)** أي: فيقاس واهب على وهاب مثلا، والله تعالى أعلم. **الأمير**.

(٥) **قوله: (ولما قدم)** أي: في قوله: (وأنه لما ينال العدم ** مخالف برهان هذا القِدم)

(٦) في عبارة المصنِّف في هذه المسألة ألفاظٌ يجب بيانها قبل الخوض في شرح هذا الموضوع؛ فيجب أوَّلًا بيان المراد مِن النَّصِّ ومِن التَّشبيه، والمراد مِن التَّفويض، والمراد بالسَّلف والمراد بالخلف، ثمَّ بيان ما اتَّفق عليه الفريقان، وما انفرد به أحدهما.

أمَّا النَّصُّ، فالمراد به في هذا الموضع: ما قابلَ الإجماع والقياس والاستنباط، وهو منحصرٌ في الدَّليل مِن الكتاب أو السُّنَّة، سواءٌ أكانَ صريحًا أم ظاهرًا، وليس المراد ما قابل الظَّاهرَ=

....

= كما هو مصطلحُ علماءِ أصولِ الفقهِ، وهو: ما أفاد معنىً لا يحتملُ غيره؛ إذ لو كان هذا المعنى هو المراد هنا لما أمكن تأويله.

والمراد مِن التَّشبيه في هذا الموضع: المشابهة للحوادث، وليس المراد به المعنى المصدريُّ، وهو فعل الفاعل.

والمراد مِن التَّأويل هنا: حمل اللَّفظ على خلاف ظاهره، مع بيان المعنى المراد، فيكون المطلوب مِن المكلَّف شيآن: **أحدهما:** أن يحكم بأنَّ اللَّفظ مصروفٌ عن ظاهره، **وثانيهما:** أن يؤوِّلَ اللَّفظ تأويلًا تفصيليًّا: بأن يكون فيه بيان المعنى الذي يَظنُّ أنَّه المقصود مِن اللَّفظ.

والمراد مِن التَّفويض: صرف اللَّفظ عن ظاهره، مع عدم التَّعرُّض لبيان المعنى المراد منه، بل يترك ويفوِّض علمه إلى الله تعالى، بأن يقول: الله أعلم بمراده.

والمراد مِن السَّلف: مَن كانوا مِن أهل العلم قبل نهاية القرن الثَّالث الهجريِّ أو الخامس، وهم الصَّحابة، والتَّابعون، وتابعوهم، والأئمة الأربعة، وكبار علماء مذاهبهم.

والمراد بالخلف: مَن كان مِن العلماء بعد نهاية القرن الثَّالث الهجريِّ أو الخامس.

واعلم أنَّه اشتهرَ في ألسنة العلماء: «أنَّ طريق الخلف في هذه المسألة أَسْلَمُ، وطريقة الخلف أَعْلَمُ وأَحْكَمُ»، ووجهُه: أنَّ طريقة السَّلف تشتمل على السَّلامة مِن تعيين معنىٍ لا نستطيع أن نقول: إنَّه مراد الله تعالى، وطريقة الخلف تشتمل على مزيد الإيضاح والرَّدِّ على الخصوم.

واعلم أيضًا أنَّ السَّلف والخلفَ متَّفقون على التَّأويل الإجماليِّ، وهو صرف النَّصِّ الموهم عن ظاهره، بسبب أنَّ ظاهره بحسب معناه اللُّغوي المعروف في الشَّاهد محالٌ عليه تعالى، لكنَّهم مختلفون فيما وراء ذلك، مختلفون في التَّعرُّض لذِكْر المعنى المراد مِن النَّصِّ، فالسلف لا يتعرضون لبيانه، والخلف يتعرضون لبيانه.

وحاصل هذه المسألة: أنَّه إذا ورد في القرآن الكريم أو في السُّنَّة المطهَّرة ما يشعر بإثبات: **الجهة، أو الجسميَّة، أو الصُّورة، أو الجارحة، أو نحو ذلك مما هو مِن لوازم الحوادث، فإن أهل هذه الملة المحمدية خَلَفِهم وسَلَفِهم متفقون على وجوب صرف هذا النص عن ظاهره الذي يدلُّ اللَّفظ عليه بحسب اللغة؛ لأنه يجب تنزيه الله تعالى عما دلَّ عليه ظاهر هذا اللفظ**، وخالف في هذه المسألة جماعةٌ اشتهروا باسم «المُجسمة»؛ **لكونهم يثبتون لله تعالى ما هو مِن لوازم الأجسام**، تعالى الله عما يقول المُبْطلون علوًّا كبيرًا، سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. =

. . . .

= **فمما يوهم الجهة** قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] **فالسّلف يقولون:** تَنزَّه اللهُ تعالى عن أنْ يكون في جهة، ونثبت له فوقيَّةً كما أثبتها لنفسه، **ولكنها فوقيَّة لا نعلم** حقيقتها، **والخلف يقولون:** المراد بالفوقيَّة معنىً يليق به سبحانه، وهو التَّعالي في العظمة. فالمعنى: يخافُ الملائكةُ ربَّهم مِن أجل تعاليه في العظمة.

ومِنه قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] **فالسّلف يقولون:** نُثبِت له استواءً كما أثبتَه لنفسِه، ولكنَّه استواءٌ لا نعلم حقيقتَه إلَّا بكونه لا يشبه استواء الحوادث المقتضي لما يقتضيه مِن الكون في جهة، **والخلف يقولون:** المراد بالاستواء الاستيلاء والمُلك، وقد نُقِل أنَّ رجلًا سأل مالك بن أنسٍ الإمامَ رضي الله تعالى عنه عن هذه الآية فَأَطْرَقَ مَليًّا ثمَّ قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمانُ به واجب، والسُّؤال عنه بدعة، وما أظنُّك إلا ضالًّا، ثمَّ أمر به فأخرج، ويُروى أنَّ الزَّمخشريَّ سألَ الغزاليَّ عن هذه الآية، فأجابه بقوله: إذا استحالَ أن تعرف نفسك بكيفيَّة أو أَيْنِيَّة فكيف يليق بعبوديتك أن تصفه تعالى بأين أو كيف وهو مُقدَّسٌ عن ذلك؟

ومما يُوهم الجِسمية قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] وقوله ﷺ فيما رواه البخاري ومسلم: (يَنْزِلُ رَبُّنا كلَّ ليلةٍ إلى سماءِ الدُّنيا حينَ يبقىَ ثلثُ اللَّيلِ الأخير، ويقولُ: مَن يدعُوني فأستجيبَ له؟ مَن يسألني فأُعطيَه؟ مَنْ يَستغفِرُني فأغفرَ له؟) **فالسلف يقولون:** مجيءٌ ونزولٌ لا نعلمهما، **والخلف يقولون:** المراد بالآية: وجاء عذاب ربك، أو أمر ربك، والمراد بما في الحديث: ينزل ملك ربك، أو نحو ذلك.

ومما يوهم الصورة أنَّ أحمدَ والبخاريَّ ومُسلمًا رووا أنَّ رجلًا ضرب عبده فنهاه النَّبي ﷺ، وقال: «إنَّ اللهَ تعالى خلقَ آدمَ على صورته» **فالسَّلف يقولون:** صورة لا نعلمها، والخلف يقولون: المراد بالصورة الصِّفة مِن سمعٍ وبصرٍ وحياةٍ؛ فهو على صفته في الجُملة، وإن كانت صفته تعالى قديمةً وصفة الإنسان حادثةً، وهذا كلُّه مبنيٌّ على أنَّ الضمير في «صورته» عائدٌ على الله تعالى، وهو ما تقتضيه روايةٌ أخرى وردت في الحديث: «**إن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن**» ومِن العلماء مَن جعل الضمير عائدًا على الأخ المُصرَّح به في رواية مسلمٍ بلفظ: «**فإذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه، فإن الله تعالى خلق آدم على صورته**» أي: إذا كان كذلك فينبغي احترامه باتقاء الوجه، وقد روي أنَّه بلغَ أحمدَ بن حنبل إمام=

. . . .

= أهل السنة أنَّ أبا ثور قال في حديث: «إن الله تعالى خلق آدم على صورته» إن الضمير عائد إلى آدم، فهجره، فأتاه أبو ثورٍ، فقال أحمد أيُّ صورة كانت لآدم يخلقه عليها؟ فكيف تصنع بقوله: «خلق الله آدم على صورة الرحمن»؟ فاعتذر إليه، وتابَ بين يديه.

قال أبو رجاء غفر الله تعالى له ولواديه، **والحاصل: أنَّ للعلماء في مرجع الضَّمير في هذا الحديث ثلاثة أقوال: الأوَّل:** أنَّ الضَّمير عائدٌ إلى آدم، وهو ما كان يقول به أبو ثور، ومعناه أنَّه سبحانه أوجده على الصُّورة التي اقتضى علمه أن يكون عليها عند وجوده، وهو معنى مستقيمٌ مع هذا التَّأويل.

والثَّاني: أنَّ الضميرَ يعود إلى الأخ المضروب، ومعناه أن الله تعالى خلق آدم أبا البشر على صورة هذا العبد، وأنت أيها الضارب ابن آدم، فما ينبغي لك أن تضرب صورة أبيك، وقد يكون المراد إنكم جميعًا أولاد آدم وقد ملَّكَكَ اللهُ بعضَ إخوتك فلا تتعاظم عليه، كما ورد في حديث آخر: «كُلُّكم لآدم، وآدم مِن تراب» وفي حديث آخر: «إخوانُكم خَوَلُكُمْ» وفي الحديث ما يؤيِّد هذا المعنى أقوى تأييدٍ.

والقول الثَّالث: أنَّ الضمير يعود إلى الله تعالى، وهو ما كان أحمد رضي الله عنه يقوله، وتأويله على ما سبق ذكره، وبقي عندي في رواية «إن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن» وجهٌ آخر، وهو: أن لا يكون المراد مِن «الرحمن» هو الله تعالى كما فهم أحمد رضي الله تعالى عنه، ولكن المراد الذات المتصفة بالوصف الدّال على الرحمة. والمراد أن الله تعالى فَطَرَ أبناءَ آدم على صفة الرحمة؛ فمَن خالف ذلك كان خارجًا عن مقتضى الجِبِلَّة الإنسانية إلى صفات الحيوانية مِن القسوة والوحشيَّة، نظير قوله ﷺ: «كل مولودٌ يولدُ على الفِطرة، ثم أَبَواهُ يُهَوِّدَانِه أو يُنَصِّرَانِه أو يُمَجِّسَانه» فمراده ﷺ ـ على هذا ـ إثارةُ الشَّفَقَة على أخيه، هذا ما ظهر لي، والله ﷻ أعلم.

ومما وردَ مما يوهم **الجوارح** قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وقوله جل ذكره: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، وقوله عليه الصلاة: «إنَّ قلوبَ بني آدمَ كلها كقلبٍ واحدٍ بين أصبعين مِن أصابع الرحمن» **فالسلف يقولون:** لله وجه ويد وأصابع لا نعلمها إلَّا بأنها لا تشبه شيئا مما يطلق عليه هذا الاسم منَّا، كما أنَّ له سمعًا وبصرًا وكلامًا لا يشبه شيئًا مما تطلق عليه هذه الأسماء بالنِّسبة لنا. **والخلف يقولون:** المراد بالوجه:=

في القرآن والسُّنَّة ما يُشعِر بإثبات الجهة والجسميَّة له تعالى، وكان مذهبُ أهلِ الحقِّ مِن السَّلف والخلف تأويلُ تلك الظَّواهرِ؛ لوجوب تنزيهِه تعالى عمَّا دلَّ عليه ذلكَ الظَّاهرُ اتِّفاقًا مِن أهل الحقِّ وغيرهم(١).. أشارَ إلى ذلك(٢) مُقدِّمًا طريقَ الخَلَف لأرجحيَّته، فقالَ: (وَكُلُّ نَصٍّ) أي: لفظٍ نَاصٍّ وردَ في كتابٍ أو سنَّةٍ صحيحةٍ (أَوْهَمَ التَّشْبِيها) باعتبارِ ظاهر دلالتِه، أي: أَوقعَ في الوهم صحَّةَ القول به؛ فمِنه في الجهة: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، وفي الجسميَّة: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]، ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]؛ وحديث الصَّحيحين: «ينزِلُ ربُّنا كلَّ ليلة إلى سماء الدُّنيا(٣)» وفي الصُّورة: «إنَّ الله خلقَ آدمَ ....

= الذَّات، وباليد: القدرة، والمراد بقوله ﷺ «بين أصبعين من أصابع الرحمن» بين صفتين مِن صفاته وهما القدرة والإرادة، وهكذا، ويمكنك أنْ تعرفَ بعد هذا كيف تُوَجِّهُ كلَّ نصٍ مما يمكن أن تطلع عليه في القرآن أو السنة على مذهبي السلف والخلف، والله الهادي إلى سواء السبيل. محي.

(١) قوله: (من أهل الحق وغيرهم) يجب أنْ يحملَ على غيرِ مخصوصٍ كالمعتزلة، وقد أخلّ بقول والده في الشرح: «ما خلا المجسمة والمشبهة» واعلم أن مَن قال: جسم لا كالأجسام فاسقٌ، ولا يُعول على استظهار بعض أشياخنا كفره؛ كيف وقد صح وجه لا كالوجوه، ويد لا كالأيدي، نعم لم ترد عبارة جسم، فليتأمل. **الأمير**.

(٢) قوله: (**أشار... إلخ**) جواب (لمَّا). وقوله: (**إلى ذلك**) أي: إلى تأويل تلك الظواهر لأرجحيته، وهذا هو اختيار العز بن عبد السلام؛ حيثُ قال في بعض فتاويه: طريق التأويل بشرطها أقرب إلى الحق، وإليه ميل إمام الحرمين في «الإرشاد» وظاهر عبارة الشارح توهم أنها أرجح على الإطلاق وليس كذلك؛ لأن إمام الحرمين صرّح في «الرسالة النظامية» المتأخرة عن «الإرشاد» باختيار طريق السلف، وتوسط ابن دقيق العيد فقال: إن كان التأويل ـ أي: التفصيلي ـ قريبا على ما يقتضيه لسان العرب لم ننكره، وإن كان بعيدا توقفنا عنه، وآمنا بمعناه مع التنزيه. **الشنواني**.

(٣) صحيح البخاري برقم: (١١٥٤) وصحيح مسلم برقم: (١٧٢١).

على صورتِه»[1] وفي الجَوارح: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] **(أَوِّلْهُ)** وجوبًا، بأنْ تحمله على خِلاف ظاهره، والمراد: أوِّلْهُ تفصيلًا[2] مُعيِّنًا فيه المعنى الخاصَّ، أخذًا مِن المُقابل الآتي[3]، كما هو مُختار الخلف مِن المتأخِّرين، فتؤوّل الفوقيَّة: بالتَّعالي في العظمة دون المكان[4]، والإتيان: بإتيانِ رسولِ عذابه[5] أو رحمته وثوابه، وكذا النُّزول، وحديث: «إنَّ الله خلقَ آدمَ على صورته» ضميره يرجعُ إلى الأخ المُصرَّحِ به في الطَّريق الأخرى، التي رواها مسلمٌ بلفظ: «إذا قاتلَ أحدُكم أخَاه فليجتنب الوجهَ[6]، فإنَّ اللهَ خلقَ آدمَ على صورته» والمراد بالصُّورة:

---

(١) صحيح مسلم، باب النهي عن ضرب الوجه، رقم: (٦٧٤٨).

(٢) **قوله: (والمراد أوله تفصيلا)** جواب عما يقال: قضيته أن القائلين بالتفويض ليس عندهم تأويل بمقتضى المقابلة، وليس كذلك، وحاصل الجواب أن المراد بقوله: (أوله) أي: تفصيلا، فصحت المقابلة، لأن القائلين بالتفويض إنما يثبتون التأويل الإجمالي. **الشنواني**.

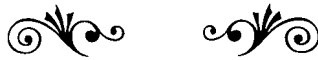
(٣) **قوله: (المقابل الآتي)** وهو التفويض مع التنزيه، فإنه تأويل إجماليٌّ. **الأمير**.

(٤) **قوله: (دون المكان)** أي: فإنه مُنزَّه عنه أزلا، قال إمام الحرمين: يفيد ذلك حديث «لا تفضلوني على يونس» فلولا تنزُّههُ عن الجِهة؛ لكان محمدٌ ﷺ في معراجه أقرب من يونس عليه السلام في نزول الحوت به لقاع البحر. **الأمير**.

(٥) **قوله: (بإتيان رسول عذابه)** أي: في الغمام؛ لأنه مظنة الرحمة، وهي نزول المطر، فإذا جاء منه العذاب كان أشد، ولا يتوهم أن قوله: (أو رحمته) فيها أيضا؛ أي: بل في الحديث، لأنها ليست مسوقة في بيان الرحمة والثواب، بل في مقام العذاب، ويقدر في (وجاء ربك) أي: عذابه، أو أمره الشامل للعذاب، أي: لأنه الموجب للتهويل والتخويف من الآية، فلا يقدر: رحمته أو ثوابه. **الشنواني**.

(٦) **قوله: (فليجتنب الوجه)** وجوبا، ولو في حَدٍّ أو تعزير أو تأديب، فيحرمُ ضرب وجه الآدمي، وما ألحق بالوجه مِن المَقاتل، وألحق بالآدمي في ذلك كل حيوان محترم، وذَكر الجلالُ السيوطي: أن الحديثَ واردٌ على سببٍ، وذلك أنَّ رسولَ الله ﷺ رأىَ شخصا يَلطِمُ مملوكه=

الصِّفة[1]، والوجه: بالذَّات أو بالوجود، واليد: بالقدرة.

وأشارَ لتنويع الخِلاف بقوله (**أَوْ فَوِّضْ**) عِلْمَ المعنى المُرادِ مِن ذلك النَّصِّ تفصيلًا إليه تعالى، وَأَوِّلْهُ إجمالًا كما هو طريق السَّلف (**وَرُمْ**) أي: اقصد واعتقد مَع تفويض عِلْمِ ذلك المعنى (**تَنْزِيهًا**) له تعالى عمَّا لا يليقُ به؛ فالسَّلف ينزِّهونه سبحانه عمَّا يوهمُه ذلك الظَّاهرُ مِن المعنى المُحال، ويفوِّضونَ علمَ حقيقته على التَّفصيل إليه تعالى، معَ اعتقادِ أنَّ هذه النُّصوصَ مِن عنده سبحانه؛ **فظهرَ ممَّا قرَّرْنا**: اتِّفاقَ السَّلف والخلف على تنزيهه تعالى عن المعنى المُحال الذي دلَّ عليه ذلك الظَّاهر، وعلى تأويله، وإخراجِه عن ظاهره المحال، وعلى الإيمان بأنَّه مِن عند الله جاءَ به رسول الله ﷺ، لكنَّهم اختلفوا في تعيين مَحملٍ لهُ معنىً[2] صحيح؛ وعَدَمِ تعيينه، بناءً على أنَّ الوَقْفَ على قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: ٧]، أو على قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧].

= على وجهه فقال: «لا تفعل هذا، فإن الله خلق آدم على صورته»، أي: ينبغي لك إكرام صورته. وخص الوجه بالحديث: لاشتماله على أشرف الصفات، كالسمع والبصر والكلام والذوق والشم، والجمال والجلال إنما يظهر غالبا فيه. **الشنواني**.

(١) **قوله: (والمراد بالصورة)** الأولى أن يقول: أو المراد بالصورة، لأنه تأويلٌ ثانٍ. أي: والضمير راجعٌ إلى الله ﷻ، وتمسك قائله بأن في بعض طرقه: «على صورة الرحمن» أي: من العلم والحياة والسمع والبصر، وإن كانت صفاته أزلية وصفات آدم حادثة، أي: والأخ في الحديث من أولاد آدم. **الشنواني**.

(٢) في نسخة: (في تعيين محملٍ له مُعيَّنٍ صحيح). وهو تصحيف.

[بيانُ أنَّ كلامَ الله تعالى قَديمٌ عند أهلِ السُّنَّة خِلافًا للمُعتَزلة]

٤١ ـ وَنَـــزِّهِ القُـــرْآنَ أيْ كَلامَـــهْ　　عَنْ الحُدُوْثِ واحْذَرِ انتِقامَهْ

ثُمَّ شَرع[1] في مسألة خَلق القُرآن، فقالَ: (وَنَزِّهِ القُرْآنَ) أي: يجبُ عليكَ

---

(١) قد قدَّمنا في مبحث صفة الكلام أنَّ مذهبَ أهل السنة والجماعة أنَّ كُلًّا مِن «كلام الله» و«القرآن» يطلق بإطلاقين؛ **فأمَّا «كلام الله» فيطلق ويراد به الصِّفة القديمة القائمة بذاته تعالى** التي ليست بصوت ولا حرف، وهو بهذا المعنى قديم، **ويطلق بإطلاقٍ آخر ويُراد به القرآن الكريم** الذي نتلوه بألسنتنا، ويسمعه بعضنا مِن بعض، ونكتبه بأيدينا في مصاحفنا، ووجه إطلاق «كلام الله» على القرآن المتلو: أنَّه دالٌّ على الصِّفة القديمة القائم بذاته تعالى، أو أنَّه سبحانه هو الخالق له على هذا النَّظم، بهذه الألفاظ، وهذا الترتيب المُعجز، وليس لأحدٍ فيه شيءٌ ما، وقد أَطلقَ اللهُ تعالى على القرآن الكريم «كلام الله» بهذا المعنى في قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] وأطلقتْ عائشةُ الصديقية «كلام الله» على المكتوب في المصاحب في قولها: «ما بين دَفَّتَي المصحف كلام الله» ونُسب هذا إلى كثيرٍ مِن الصحابة، **وأما «القرآن» فيطلق أيضا بهاذين الإطلاقين؛** فتارةً يطلق ويراد به الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى، وتارةً يطلق ويراد به ما نتلوه ونكتبه ويسمعه بعضنا مِن بعضٍ، لما ذَكرنا في إطلاق «كلام الله» فإنْ أُطلقَ بالمعنى الأول ـ وهو الصفة القديمة ـ فهو قديمٌ، وإنْ أُطلِقَ بالمعنى الثاني فهو مخلوقٌ، ومع أنَّ كلًا مِن «القرآن» و«كلام الله» يطلق تارة على الصفة القديمة وتارة أخرى على المتلو الملفوظ به فإن الأكثر إطلاق لفظ «القرآن» على المتلو الملفوظ به، والأكثر إطلاق لفظ «كلام الله» على الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى، ولهذا فسَّرَ الناظمُ القرآنَ بكلام الله في قوله: «ونَزِّه القرآنَ أي: كلامِه» حتى يكونَ أظهرَ في المُراد، وقد ذكرنا ـ مع ذلك ـ أنَّ أئمةَ هذه الأمَّة تَحَرَّجُوا أنْ يصفُوا القرآنَ بالحدوث مخافةَ أنْ يتبادرَ إلى أذهان العامَّة أنَّ الصِّفة القائمةَ بذاته حادثةٌ؛ لأنَّ «القرآنَ» لفظٌ مشتركٌ بين هذين المعنيين.

وقدَّمنا أنَّ المعتزلةَ ذهبوا إلى أنَّ «القرآنَ» و«كلام الله» حادثان، وأنَّه لا معنى لهما إلا الكلام المُرتّب المُشتمِل على الأصوات والحروف، ولهذا منعوا أن يتصف الله تعالى بالكلام،=

أيُّها المكلَّفُ أنْ تُنزِّه القرآنَ (أَيْ: كَلَامَه) النَّفسيَّ الأزليَّ القائمَ بذاته تعالى (عَنِ الحُدُوثِ) أي: الوجودِ بعد العدم؛ فليسَ مخلوقًا، ولا قائمًا بمخلوقٍ، بل هو صفةُ ذاتِه العليَّة؛ لِمَا عُلِم مِن امتناعِ قيام الحوادث بذاته، ولضرورة النَّظم عبَّر بالحدوث عن الخلق[1].

(وَاحْذَرِ انْتِقَامَهْ) أي: انتقامَ اللهَ منكَ وعقابَهُ لكَ إنْ قلتَ بحدوثه.

= وقالوا: إنَّ معنى كلامه أنَّه خلق الكلام في بعض الأجرام كالجبل أو الشجرة أو نحوهما.
ومراد المصنف هنا أن يقول: إنَّ القرآن بمعنى كلامه تعالى، أي: بمعنى الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى، مما يجب على المكلف أن يعتقد قِدَمه، وينزِّههُ عن الحدوث كما هو مذهب أهل السُّنَّة، وأما القرآن بمعنى اللَّفظ الذي نقرؤه فهو مخلوقٌ، ومع كونه مخلوقًا يمتنع أن يقال: «القرآن مخلوق» ويراد اللفظ الذي نتلوه إلَّا في مقام التعليم؛ لأنَّه ربما أوهمَ أنَّ القُرآن بمعنى كلامه تعالى، أي: صفتِه القديمةِ مخلوقٌ، ولهذا الإيهام امتنعتِ الأئمَّة مِن القول بخلق القرآن، وقد وقعَ في هذا الموضوع امتحانٌ كبيرٌ لخلقٍ كثيرٍ، وأشهرُ مَن امتُحِنَ بذلك الإمامُ النّاصر لسُنَّة رسول الله أحمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه، فقد حُبِسَ وضُرِبَ على أنْ يقولَ: «القرآنُ مخلوقٌ» فأبَىَ، ولم يقبل أنْ يقولَ هذه الكلمة ـ مع كونها صحيحةً بأحد معنيين ـ مخافةَ أن تُحمَل على المعنى غير الجائز، وممَّن ابتُلِيَ بهذه المحنة أبو يعقوب يوسف ابن يحي المصري، المعروف بالبويطي، صاحبُ الإمامِ الشافعيِّ، فإنَّه حُملَ مِن مصرَ إلى بغدادَ وطُلِبَ إليه أن يقول: «القرآن مخلوق» فلم يُجِبْ إلى ما دُعِيَ إليه، وقال: القرآن هو كلام الله غير مخلوقٍ، فحُبِس، ومات في السِّجن يوم الجمعَةِ قبل الصلاة سنة إحدى وثلاثين ومائتين، وخرج البُخاريُّ إمامُ أهل الحدِيثِ فارًّا مِن هذه الفتنة، وقال: اللَّهمَّ اقبضني إليكَ غير مفتونٍ، فمات بعد أربعة أيَّامٍ، وسُجِنَ عيسى بن دينار عشرينَ سنةً، وُسئل الشَّعبيُّ عن هذا، فقال: التوراة والإنجيل والزبور والفرقان، هذه الأربعة حادثَة، ورفع أصابعَ يده الأربعة مُشيرًا، فتركوه، وهذا مِن المَعاريض التي فيها مَنْدُوحَةٌ عن الكذب، وينسبُ مثل هذه الحكاية إلى الإمام الشافعي، رضي الله تعالى عنه. **محي**.

(١) **قوله**: (ولضرورة النظم) احتاج لهذا؛ لأنّ المشهور بين القوم التعبير بالخلق. **الأمير**.

٤٢ ـ فكُــلُّ نَــصٍّ لِلْحُـدُوثِ دَلَّا   احْمِلْ علىَ اللَّفْظِ الَّذي قد دلَّا

ثُمَّ أشارَ إلى تأويلِ ما أوهمَ ظاهرُهُ الحدوثَ بقوله: وإذا تحقَّقتَ ما سبقَ (فَكُلُّ نَصٍّ)[1] أي: ظاهرٍ مِن الكتاب والسُّنَّة (لِلْحُدُوثِ دَلَّا) أي: دلَّ على

---

(١) أراد بهذا الكلام الرَّدَ على ما تمسكَ به المعتزلةُ القائلونَ بأنَّ القرآنَ مخلوقٌ أو حادثٌ، فإن جمهورهم كان يقول: «القرآن مخلوق» واشتهرت المِحنة التي تحدثنا عنها بعض الحديث بمحنة «القول بخلق القرآن» لكن محمدا البلخي ـ وهو مِن المعتزلة أيضًا ـ كان يتحرَّج مِن كلمة الخلق، ويلتزم التعبير بحدوث القرآن، ويزعُم أنَّ كلمة الخلق تُوهم الاختلاق، وهو الكذب؛ لكون المادة واحدةً، فهو كمَن فرَّ مِن المَطر فوقف تحت الميزاب؛ لأنَّ الخلقَ والحُدوثَ بمعنى واحدٍ، تعالى الله عما يقول المبطلون علوًّا كبيرًا!
والمراد أنَّ كل ما ورد في الكتاب الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة مِن النُّصوص الدَّالَّة بظاهرها على أنَّ كلامَ الله حادثٌ، أو على أنَّ القرآنَ حادثٌ فإنَّه يجبُ على المكلَّفِ أنْ يحمله على أنَّ المرادَ به: اللَّفظ المُنزَّلُ على نبينا ﷺ، المُتعبَّدُ بتلاوته المُتحدَّى بأقصَرِ سورةٍ منه، وذلك مثل قوله ﷻ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: ١] وقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وقوله سبحانه: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۝ لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنبياء: ٢ ـ ٣]، والذي ذكره العلماء أنَّ الله تعالى خلق القرآنَ في اللَّوح المحفوظ، ثمَّ أنزله إلى سماء الدنيا في مكانٍ منها يقال له بيت العِزَّة، وهذا هو المشار إليه بقوله سبحانه: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: ١] أي: الليلة المباركة العظيمةِ الشَّأن، ثم كان يُوحَى إلى جبريل أنْ ينزِل بما اقتضت إرادتُه سبحانه إنزالَهُ على الرَّسول الأكرم ﷺ، فبلَّغَهُ جبريلُ رسولَ الله مُفرَّقًا بحسب مُقتضيات الأحوال والوقائع.
والحاصل: أنَّه ينبغي للمكلف أنْ يحملَ كل كلامٍ وردَ في القرآن أو السُّنَّة وهو دالٌّ بظاهره على حدوث القرآن أو حدوث كلام الله على اللَّفظ المتلو، لا على الكلام النَّفسي لأنَّه صِفةٌ قديمةٌ قائمة بذاته تعالى، وأنَّه لا يجوز أنْ يقال: «القرآن مُحدَث» أو «القرآن مخلوق» أو «كلام الله محدث» أو «كلام الله مخلوق» ولو مع قصد المتلو، إلَّا في مقام التَّعليم، تأسيًا بأئمة هذه الأمة، ومخافةَ أنْ يُفهم مِن إحدى هذه العبارات ما لا يجوز؛ فهو مِن باب سَدِّ الذَّرائع. محي.

حدوث القرآن، مثل: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: ١]، ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩] **(احْمِلْ)** أيُّها السُّنِّيُّ **(عَلَى)** القُرآنِ بمعنى **(اللَّفْظِ)** المُنزَّل على نبيِّنا ﷺ **(الَّذِي قَدْ دَلَّا)** على تلك الصِّفة القديمة القائمةِ به ﷻ، يعني أنَّ كُلَّ ظاهرٍ مِن الكتاب والسُّنَّة وَرَدَ دالًّا على حدوث كلام اللهِ تعالى، فإنَّه عندنا محمولٌ على أنَّ المُتَّصِفَ بذلك إنَّما هو اللَّفظُ الدَّالُّ على الكلامِ النَّفسيّ[١]، لا على المعنى النَّفسيِّ القديم القائمِ بذاته تعالى؛ لأنَّه لا نِزاعَ في إطلاق لَفْظَيْ «القرآن» و «كلام الله» إمَّا بطريق الاشتراك، وهو الأرجحُ[٢]، أو المجاز والحقيقة ـ على هذا المُؤَلَّف الحادِث[٣]، كما هو المُتعارفُ عند

---

(١) **قوله: (المتصفُ بذلك إنما هو اللفظ)** لكن منع الإمام أحمد أن يقال: لفظي بالقرآن حادث، وإنْ كان صحيحًا في نفسه؛ لكنه ربما أوهمَ، وقد يُلبِّسُ به المبتدعُ، ذَكر ابن حجر في «فتح الباري» أول مَن قال لفظي بالقرآن مخلوق: الحسين بن علي الكرابيسي أحد أصحاب الإمام الشافعي، فلما بلغ ذلك الإمام أحمد بدَّعهُ وهجره، ثم قال بذلك داود الأصبهاني رأس الظاهرية وهو يومئذ بنيسابور، فأنكر عليه إسحاق، وبلغ ذلك أحمد فلما قدم بغدادَ لم يأذنْ له بالدخول عليه. نعم يجوز ذلك في مقام التعليم فقط. **الأمير**.

(٢) **قوله: (وهو الأرجح)** بدليل كفر مَن قال: هذه السورة ليست كلام الله. على أنَّ الأصلَ في الإطلاق الحقيقة. **الأمير**.

(٣) **قوله: (أو المجاز والحقيقة على هذا المؤلف الحادث)** في العبارة حذف الواو وما عطفت عليه، والتقدير: على هذا المؤلف الحادث والمعنى القديم. وهو من باب اللف والنشر المشوش، فالحقيقة للمعنى القديم، والمجاز للفظ الحادث، لكن إطلاق القرآن على اللفظي أشهرُ مِن إطلاقه على النفسي، وكلامه بالعكس. اهـ **ملّوي**. والظاهر: أنه مرتّب، والحاصل أن الذي ينبغي: أنّ المجازَ راجعٌ لعنوان كلام الله تعالى؛ فإنه قيل: إنه حقيقة في النفسي مجاز في اللفظي المؤلف، والحقيقة راجعة لعنوان القرآن، فإنه قيل: حقيقة في المؤلف الحادث وفي القديم مجاز، فكلا القولين يقابلان الاشتراك فيهما الذي ذكره أولا، فتدبر المقال وافهمه على هذا المنوال ودع عنك ما قيل أو يقال، ولا تنظر لمن قال. **الأمير**.

وعند الشنواني: ومحصل الأقوال في وضع القرآن وكلام الله لأي شيءٍ وضع ثلاثةٌ: فقيل:=

العامَّة والقُرَّاءِ والأصوليِّينَ، وإليه ترجع الخَواصُّ التي هي مِن صفات الحروف وعَوارِض الألفاظ، وكلام الله تعالى بهذا المعنى: ذِكْرٌ، ومُحْدَثٌ، وَعَرَبيٌّ، ومُنزَّلٌ على النَّبيِّ ﷺ، ومَتلوٌّ، ومُرتَّبٌ، وفَصيحٌ، وبَليغٌ، ومُعْجِزٌ، ومُشتمِلٌ على مقاطعَ ومبادئَ وغير ذلك[1].

[القِسمُ الثَّالثُ مِن أقسَامِ الحُكمِ العقليِّ: ما يَستَحيلُ عَليه تَعالَى]

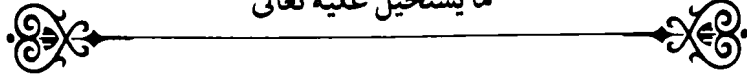
٤٣ ـ وَيستَحِيلُ ضِدُّ ذي الصِّفاتِ   في حَقّهِ كالكَوْنِ في الجِهاتِ

ثمَّ شرعَ في ثالث أقسام[2] الحكم العقليِّ المُتعلِّقةِ به تعالى، المُتقدِّمة في قوله:

«فكُلُّ مَنْ كُلِّفَ شرعًا وَجَبا   عَلَيه أنْ يَعرِفَ ما قَد وَجَبا

= إن كلا منهما يطلق بطريق الحقيقة على الصفة القديمة وعلى الألفاظ، وهو الراجح، وعليه فيُحتاج للتمييز إلى قرينة. وقيل: إن كلا منهما حقيقة في الصفة القديمة مجاز في الألفاظ، والقرآن بالعكس. **الشنواني**.

(١) **فائدة**: مذهب الإمام الأشعري والقاضي الباقلاني ومن تبعهما أن لا تفاضل بين سور القرآن الكريم وآياته، والأحاديثُ المصرحة بذلك كـ: «يس قلب القرآن» إنْ صحت حُملت على زيادة الأجر، وهي لا تستلزم الأفضلية، أو على ما هو الأنفع والأليق بحسب أحوال العباد.

(٢) أجملَ المصنفُ ما يجب على المكلَّف أنْ يعرفَه بالنّسبة لله تعالى، فيما سبق بقوله: «فكلُّ مَن كُلِّف شَرْعا وَجَبا * عَليه أنْ يَعرِفَ مَا قَدْ وَجَبا * لله، والجائزَ والمُمْتَنِعَ» فذَكرَ الواجبَ في حقِّه سبحانه أول ما تجب معرفته، ثمَّ عقَّبهُ بذِكر الجائز في حقِّه سبحانه، ثُمَّ ذَكر أنه يجب على المُكلَّف معرفة ما يستحيل عليه تعالى، وعبَّر عنه بالممتنع، هذا في الإجمال السَّابق، فلما أراد تفصيل ما تجب معرفته بدأ منها بالواجبات، ثمَّ أردفه بذكر المستحيل، فهو ثانٍ في التفصيل، وثالثٌ في الإجمال المتقدِّم، فاعْرِف ذلك. **محي**.

لله والجَـائِـزَ والـمُـمْـتَـنِـعـا ....»

وهو مَا يستحيلُ في حقِّه ﷻ، فقال: (وَ) يجبُ شرعًا[1] أنْ يعتقدَ أنَّه (يَستَحِيلُ) عليه سبحانه (ضِدُّ ذِي الصِّفَاتِ[2]) ....

(١) قوله: (ويجب شرعا) أي: بالشرع، أو مِن جهة الشرع، وهذا التقسيم لا شك في علمه مِن وجوب القسم الأول له تعالى، وإنما تعرّض له على طريق القوم في ميلهم إلى الدلالة المطابقيّة، وإعراضهم عن الدلالة التضمُّنيّة والإلتزاميّة في باب الاعتقادات، محاماة عن الجهل فيها ما أمكن؛ لأن المخطئ فيها آثم وإن اجتهد في باب الاعتقادات، بخلاف الفرعيات. **الشنواني**.

(٢) **الضِّد له معنيان**: أحدهما عرفيٌّ، والآخر لغويٌّ، فأمَّا **معناه العُرفي** فهو: «الأمر الوجودي الذي لا يجتمع مع ضده، وقد يرتفع هو وضده» ولا تصح إرادة هذا المعنى في هذا الموضع؛ لأنَّ مِن الأضداد المستحيلة في حقه تعالى ما ليس وجوديًّا كالفَناء، وأمَّا **المعنى اللغويُّ**: فالضِّدُّ يطلق لغةً على مُطلق المُنَافي، سواءٌ أكانَ وجوديًّا أم كان عدميًّا، وهذا المعنى هو الذي تصحُّ إرادته هنا.

فيستحيل عليه تعالى العدم، وهو ضد الوجود، ويستحيل عليه الحدوث وهو ضد القدم، ويستحيل عليه الفناء، أي: طُرُوُّ العدم، وهو ضد البقاء، ويستحيل عليه المُمَاثلة للحوادث، وهو ضد المخالفة للحوادث، والمُماثلة المستحيلة تصورٌ بأنْ يكونَ جِرمًا سواءٌ أكانَ مُركبًا ويسمى جِسمًا أم كان غيرَ مركبٍ ويسمى جوهرًا فردًا، أو بأن يكون عَرَضًا يقوم بالجرم، أو بأنْ يكونَ في جهةٍ للجرم؛ فليس فوق العرش ولا تحته ولا عن يمينه ولا عن شماله ونحو ذلك، وقد عرفتَ مذهبَ الخلف والسَّلف في بيان معنى قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] أو بأنْ يكونَ في مكانٍ مَا أو يَتَقيَّد بالزَّمان، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في الكلام على إثبات مخالفته تعالى للحوادث.

ويستحيل عليه ألا يكون قائما بنفسه بأن يحتاج إلى محلٍ يقوم به أو مخصص، وهو ضد قيامه بنفسه.

ويستحيل عليه أنْ لا يكون واحدًا، بأن يكون مركبا في ذاته، أو يكون له مماثل في ذاته، أو يكون له في صفاته تعدُّد مِن نوعٍ واحدٍ، كقدرتين وإرادتين، أو يكونَ لأحدٍ صفةٌ تشبه صفتَه، أو يكون معه في الوجود مؤثرٌ في فعلٍ مِن الأفعالِ، وهذا كله ضد الوحدانية. =

المُتقدِّمة بأسرها[1]، نفسيَّةً كانت أو سلبيَّةً، معانيَ كانت أو معنويَّةً **(فِي حَقِّهِ)** أي: في الحكم الواجبِ له تعالى؛ فلا يُتصوَّر في العقلِ ثبوتُ شيءٍ مِن أضدادها له تعالى؛ إذ المستحيلُ: ما لا يُتصوَّر في العقل ثبوته، فيستحيل عليه تعالى العدم[2]، والحدوثُ، وطُروُّ العدم وهو الفناءُ، والمماثلة للحوادث؛ بأن يكون جِرمًا[3] تأخذ ذاته العليَّة قَدْرًا مِن الفراغ المُحَقَّق أو

= ويستحيل عليه أنْ يكون عاجزا عن ممكنٍ ما، وهذا ضد القدرة.

ويستحيل عليه أن يُوجدَ أو يُعدم شيئًا مِن العالم مع كراهيته أو مع الذهول أو الغفلة، وهذا ضد الإرادة.

ويستحيل عليه الجهل وما في معناه كالظن والشك والوهم والنوم، وهذا ضد العلم.

ويستحيل عليه الموت، وهذا ضد الحياة.

ويستحيل عليه البكم النفسي، وهو ضد الكلام.

ويستحيل عليه العمى، وهو ضد البصر.

ويستحيل عليه أيضا كونه عاجزا، وكونه مُكرها، وكونه جاهلا... إلخ، وهي أضداد الصفات المعنوية. **محي**.

(1) **قوله: (بأسرها)** أي: بجملتها.

(2) **قوله: (العدم)** التحقيق أن العدمَ أخص من النقيض؛ لأن نقيض الوجود لا وجود، وهو أعم من العدم؛ لأن لا وجود ينفي الوجود الذهني والخارجي، والعدم لا ينفي إلا الوجود الخارجي، فهو أخص مِن النقيض، قرره شيخنا الدمياطي عليه سحائب الرحمة.

تنبيه: استحالة العدم عليه تستلزم استحالة الصفتين الأخيرتين عليه، وهما الحدوث وطرو العدم؛ لأن العدم إذا كان مستحيلا عليه لا يتصور لا سابقا ولا لاحقا، وبهذا تعرف أن وجوب الوجود له ﷻ يستلزم وجوب القدم والبقاء، وإنما لم يكتف بالأول في الموضعين؛ لأن المقصود ذكر الصفات الواجبة والمستحيلة على التفصيل. **الشنواني**.

(3) **قوله: (بأن يكون جرما)** الباء فيه يصح أن تكون سببية، أي: بسبب كونه جِرما، وأن تكون تصورية، أي: صورة المماثلة أن يكون جرما. فلو اعتقد شخص أن الله تعالى جسم كالأجسام حكمنا عليه بالرّدة، وإلّا فلا، لكنه اعتقاد باطل. وعبّر بالجِرم ولم يعبر بالجسم؛ لأن الجرم أعم والجسم أخص، ونفي الأعم يستلزم نفي الأخص، فالجرم يشمل المركب كالجسم؛=

المُتَوهَّم[1]، أو يكونَ عَرَضًا يقوم بالِجرم، أو يكونَ في جهةٍ للجِرم، أوْ لَه هو جِهةٌ، أو يتقيَّد بمكانٍ أو زمانٍ، أو تتَّصفَ ذاتُه المُقدَّسة بالحوادث[2]، أو بالصِّغَر أو بالكِبَر[3]، أو يتَّصِفَ بالأغراضِ في الأفعالِ أو الأحكام[4]، وأنْ لا يكونَ تعالى قائمًا بذاتِه؛ بأنْ يكونَ صفةً تقومُ بمحَلٍّ، أو يَحْتَاجَ إلى مُخصِّصٍ، وأنْ لا يكونَ واحدًا؛ بأن يكونَ مُركَّبًا في ذاته، أو يكونَ له مُماثِلٌ

= لأنه تركب من جواهر متعددة، ويشمل غير المركب كالجوهر الفرد الذي لا يحتمل القسمة لصغره، وكل جسم جرم، وليس كل جرم جسما، فبينهما العموم والخصوص المطلق، وأما بالنسبة بين الجرم والجوهر فكذلك؛ فكل جوهر جرمٌ، وليس كل جرم جوهرا، وأما النسبة بين الجرم والجسم والجوهر وبين الذات فكذلك؛ فكل واحدٍ من هذه الثلاثة ذاتٌ، وليس كل ذاتٍ واحدا مِن هذه الثلاثة، كذات القديم. **الشنواني**.

(١) **قوله: (المتحقق أو المتوهم)** أو لتنويع الخلاف، والثاني هو مذهب المتكلمين، والأول قول الحكماء، ومعنى كونه متوهما عند المتكلمين: أنه معدومٌ، ولكن يتوهم أنَّ له وجودا، وليس كذلك، بل هو أمر عدمي، وحينئذ كان الأولى للشارح أن يقول: المتحقق أي: الموجود في الخارج. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (بالحوادث)** أي: كالقدرة الحادثة، والإرادة الحادثة، والحركة أو السكون، والبياض أو السواد، ونحو ذلك. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (بالصغر)** بمعنى قلة الأجزاء، **وقوله: (أو بالكبر)** وهو كثرة الأجزاء.

(٤) **قوله: (أو يتصف بالأغراض)** جمع غرض، وهو عبارة عن باعث يبعث الله تعالى على إيجاد فعل من الأفعال، أو حكم من الأحكام، مِن مراعاة مصلحة تعود عليه أو على خلقه، فخلْقُ الله تعالى للخلقِ ليس لغرض من الأغراض، بخلاف فعل الشخص فإنه لغرض، وذلك كأن يحفر بئرا؛ فإنه فعلٌ لكنه لغرض، وهو إخراج الماء، وحكم الله تعالى علينا بوجوب الصلاة والصوم والحج ونحوها ليس لغرض، بخلاف حكم الشخص فإنه يكون لغرض، كأخذ الرشوة إذا حكم حكما باطلا، لأنه يحتاج للرشوة لأجل أن يكمل بها، لأنه يشتري بها ملبوسا أو مركبا، أو غير ذلك من الأشياء النفيسة التي يكمل بها، بخلاف مولانا ﷻ؛ فإنه يحكم لا لغرض ولا لمصلحة ولا لعلة، وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] فاللام للصيرورة. **الشنواني**.

في ذاتِه أو صِفاتِه، أو يَكونَ معه في الوجُودِ مُؤثِّرٌ في فعلٍ مِن الأفعال[١]، أو أنْ يكونَ عاجزًا عن ممكنٍ ما، أو أنْ يُوجَدَ شيءٌ مِن العالَم مع كرَاهتِه لوجوده، أي: عدم إرادته له تعالى، أو مَع الذُّهولِ، أو الغَفلةِ[٢]، أو التَّعليلِ، أو الطَّبع[٣]، ....

(١) **قوله: (أو يكون معه في الوجود مؤثر)** عطفٌ على قوله: (بأن يكون مركبا) وهذا نفي الكم المنفصل في الأفعال، **والحاصل**: أن الوحدانية كما مر في نفي الكموم الخمسة.

(٢) **قوله: (أو مع الذهول أو الغفلة)** الذهول ذهاب الشيء، سواء كان ذلك الذهاب من الحافظة أو المدركة، أو من أحدهما، إلا أنّ الأول نسيانٌ، والثاني سهو، وأما الغفلة فهي السهو، فالعطفُ من عطفِ الخاص على العام؛ لأن الذهول عام يشمل أمرين. **وقوله: (أو مع الذهول)** معطوف على قوله: (مع كراهته) وتفسير الكراهة بعدم الإرادة يوجبُ صدقها على الذهول وما عطف عليه، إذ الإيجاد مع الذهول وما بعده مكروه أو غير مراد، فهو من باب عطف الخاص على العام، والنكتة أن المقصودَ ذِكرُ المستحيلات على التفصيل، ولو استُغني فيها بالعام عن الخاص؛ لكان ذريعة إلى جهل كثير من العقائد؛ لإن إدخال جزئيات تحت كليات عسير، وخطر الجهل في هذا العلم عظيم. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (أو التعليل)** أي: بأن يكون الباري سبحانه علةً تنشأ عنه الخلائق مِن غير اختيار ولا توقف على شروط وموانع، كحركة الخاتم؛ فإنها نشأت عندهم عن حركة الإصبع، فحركة الإصبع عندهم علة لحركة الخاتم من غير توقف على شيء، **ونحن نقول**: خالق حركة الخاتم هو الله من غير تأثير لحركة الإصبع.

وقوله: (أو بالطبع) بأن يكون طبيعة تنشأ عنه الخلائق من غير اختيار، مع التوقف على وجود الشروط وانتفاء الموانع، كالنار فإنها تؤثر بطبعها عندهم في الإحراق، لكن مع شرط المماسة، وانتفاء الموانع وهو البلل مثلا، **ونحن نقول**: المؤثر في الإحراق هو الله ﷻ، ولا تأثير للنار أصلا، **والحاصل: أن الفاعل ينقسم ثلاثة أقسام:**

فاعل بالاختيار، وهو: الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، وأهل السنة بتمامهم لا يثبتون إلا الفاعل بالاختيار، إلا الأعاجم؛ فإنهم يقولون: إن الله فاعل بالتعليل في صفاته. **وفاعل بالتعليل**: وهو الفاعل بالاضطرار، ولا يشترط انتفاء مانع، ولا وجود شرط كما مر مع مثاله. **وفاعل بالطبع**: وهو الفاعل بدون اختيار لكن مع التوقف على الشرط وانتفاء المانع. **الشنواني**.

والجهلُ[1] ومَا في معنَاهُ بمعلوم ما[2]، والموتُ، والبكمُ، والصَّممُ والعمىَ (كَالكَوْنِ) أي: كاستحالة حُلُولِه تعالى وَوجُودِه (فِي) إحدى (الجِهَاتِ) السِّتِّ، وهي: الفوق، والتَّحت، واليمين، والشِّمال، والورَاء، والأَمَام؛ لوجوب مخالفته للحوادث.

[القِسمُ الثَّاني مِن أقسَام الحُكم العَقلي: مَا يَجوزُ في حقِّه تَعالى]

٤٤ - وَجَائِزٌ فِي حَقِّهِ مَا أَمْكَنَا إِيجَادًا اِعْدَامًا كَرَزْقِهِ الغِنَى

ثُمَّ شَرَع في ثَاني أقسَامِ الحُكم العقليِّ المُتقدِّمة، فقال[3]: (وَجَائِزٌ)

(١) قوله: (والجهل) بالرفع، معطوف على فاعل يستحيل، وهو العدم، أو على آخر المعطوفات كما هو شأن المعاطيف بالواو، والصحيح العطف على الأول. واعلم أن الجهل يشمل البسيط، فالتقابل بينه وبين العلم من تقابل العدم والملكة، ويشمل المركب، والتقابل بينه وبين العلم من تقابل الضدين. اهـ. الشنواني.

(٢) قوله: (وما في معناه) أي: قوته، أو أن العبارة مقلوبة، أي: وما فيه معنى الجهل بوجه ما، والذي في معنى الجهل: الظن، والشك، والوهم، والنوم، والنسيان، والسهو، والنظر، والاعتقاد. الشنواني.

(٣) لمَّا فرغ مِن الكلام على الواجب في حقّه تعالى والمستحيل، شرَع يتكلَّمُ على الجائز الذي هو الثاني في الإجمال السابق، وإنما أَخَّرَه في التفصيل؛ لأنَّ الكلامَ عليه أطولُ مِن الكلام على المستحيل.

وقول المصنف: «جائز» خبرٌ مقدم، وقوله: «ما أمكنا» أي: الذي أمكن: مبتدأ مؤخر، وقوله: «إيجادا» تمييز محول وأصله مبتدأ، وقوله: «إعداما» معطوف على التمييز بعاطفٍ مُقَدَّرٍ، والأصل الأصيل لهذا الكلام: وإيجاد ما أمكن أو إعدامه جائزٌ في حقه تعالى، ثمَّ حذف المضاف ـ وهو إيجاد ـ وما عطف عليه، فأُقيمَ المضافُ إليه مَقامَه، ثمَّ جاء بالتَّمييز ـ وهو المضاف المحذوف وما عطف عليه ـ فصار الكلام: (وما أمكنَ جائزٌ في حقه تعالى مِن=

ـ **وهو ما يَصحُّ في نظر العقل وجوده وعدمه** ـ يعني أنَّ الجائزَ العقليَّ (**في حَقِّهِ**) تعالى هو: (**مَا أَمْكَنَا**) أي: فعلُ كلِّ ممكنٍ وتركُه، لكنَّه عبَّر عن الفعل بقوله: (**إِيجَادًا**) وعن التَّرك بقوله: (**إِعْدَامًا**) وَمَثَّل لبعضِ جُزئيَّات الجائزِ فعلُه وتركُه في حقِّه ﷻ بقوله: (**كَرَزْقِه**) بفتح الرَّاء[1]، مِن إضافة المصدر لفاعله[2]، أي: كرَزق الله العبدَ (**الغِنَى**) ضِدُّ الفقر، مِثالٌ للفعل، ومثالُ التَّرك: عدمُ رَزقِ الله العبدَ إيَّاه.

[مسألةُ خلْقِ أفعالِ العِباد]

٤٥ ـ فَخَالِقٌ لِعَبْدِهِ وَمَا عَمِلْ مُوَفِّقٌ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَصِلْ

ثُمَّ أشارَ إلى المسألة المُتَرجَمَة بخلق الأفعال، مُفرِّعًا على ما مرَّ مِن

= جهة إيجاده وإعدامه) وإذا نظرتَ إلى هذا التقدير اندفع عندك ما يقال: إنه لا فائدة في هذا الإخبار؛ لأنَّ المبتدأ والخبر شيءٌ واحدٌ، لأنَّ الجائز هو الممكن، والممكن هو الجائز، فكأنه قال: والجائز جائز في حقه تعالى، أو قال: والممكن ممكن في حقه تعالى.

و«ما» في قوله: «ما أمكنا» اسمُ موصولٍ، وهو دالٌّ على العموم، أي: أنه يجوز عليه تعالى إيجادُ كل ممكن أو إعدامُه، **وهذا الكلام يردُّ على طائفتين**:

الأولى: الذين يقولون بأنَّ بعض الأمور الممكنة واجبةٌ عليه ﷻ، كالمعتزلة الذين ذهبوا إلى أنه يجب عليه تعالى أن يفعل ما هو الصالح لعباده..

والطائفة الثانية: الذين ذهبوا إلى أن بعض الأمور المُمكنةِ مستحيلةٌ عليه تعالى، كالبَرَاهِمَة الذين ذهبوا إلى أن بعثة الرسل مستحيلة، وسيأتي الكلام على كل واحدةٍ من هاتين المسألتين تفصيلًا، إن شاء الله تعالى. **محي**.

(١) **قوله: (بفتح الراء)** وأما بالكسر؛ فهو اسمٌ للمرزوق، فهو مصدر رزق. اهـ **الشنواني**.

(٢) **قوله: (من إضافة المصدر لفاعله)** وهو: الرَّزق، لفاعله وهو: الضمير، أي: حذف المفعول الأول، والغني ـ الذي هو ضد الفقر ـ مفعوله الثاني. **الشنواني**.

وجوب وحدانيَّته تعالى[1]، وعموم علمه للمعلومات، وقدرته وإرادته لسائر الممكنات، فقال: وإذا ثبتَ وجوبُ انفرادِه تعالى بالخلق والإيجاد (**فَخَالِقٌ**) أي: فاللهُ تعالى لا غيرُه هو الخالقُ (**لِعَبْدِهِ**)[2] المراد منه: كلُّ مخلوقٍ يصدر

(١) **قوله:** (من وجوب وحدانيته) بيان لما مرّ. **فإن قلت:** إن الوحدانية قد فسرها الشارح فيما مرّ بالذي لا نظير له في ذاته وصفاته، والمعتزلة يوافقون على ذلك، فلا معنى للتفريع. **أجيب:** بأن التفريع ليس على خصوص ذلك، بل مع ملاحظة عموم تعلق القدرة واستحالة اجتماع مؤثرين على أثر واحدٍ. **الشنواني**.

(٢) المراد بالعبد في قول المصنف: «وخالق لعبده» كلُّ مخلوقٍ يصدرُ عنه الفعل، عاقلًا كان أو غير عاقلٍ، ومِن النَّاس مَن قصر العبد على المُكلَّف، بدعوى أن بعض الأدلة التي ذكرها العلماء في هذه المسألة لا تجري في غير فعل المكلف. و«ما» في قول المصنف: «وما عمل» مصدريةٌ تسبك ما بعدها بمصدر، وتقدير العبارة: (والله خالق لعبده ولعمل عبده) ولا خلاف في أنه خالق لعبده، وإنما ذكره للتمهيد لذكر ما بعده، وللتَّأسِي بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

وهذه المسألة ذاتُ فرعين:

أحدهما: بيان هل المُوجِدُ للفعل المنسُوبِ إلى العبد هو قدرة الله تعالى أم قدرة العبد؟

وثانيهما: بيان هل للعبد فيه كَسْبٌ أو لا؟ وقد ذكر المصنف الفرع الأول هنا، وسيأتي قريبًا كلامه عن الفرع الثاني عند قوله: «وعندنا للعبد كسب».

وخلاصة القول في هذه المسألة: أنَّ مذهبَ **أهلِ السُّنَّة** أنَّ أفعال العباد الاختيارية واقعةٌ بقدرةِ الله تعالى وَحْدها، وليس لقدرة العباد تأثيرٌ فيها، بل الله تعالى أجرى عادته بأن يوجِد في العبد قُدرةً واختيارًا، فإذا لم يكن هناك مانعٌ أوجد فيه فعله المذكور مقارنًا لهذه القدرة وهذا الاختيار الذَيْن أوجدهما الله تعالى فيه، فيكون فعل العبد ـ على هذا ـ مخلوقًا لله تعالى إبدَاعًا وإحداثًا، ومَكْسوبًا للعبد، والمراد بكسبه: مقارَنَة وجود الفعل لقدرتِه واختيارِه، مِن غير أن يكون هناك تأثير منه، أو مدخل في وجوده سِوى كونه محلًا، وهذا مذهب الشَّيْخ أبي الحسن الأشعريِّ، وسيأتي إيضاح معنى الكسْب في الكلام على الفرع الثَّاني من فرعي المسألة.

وقال أكثر المعتزلة: أفعال العباد واقعةٌ بقدرتهم وحدها، على سبيل الاستقلال بلا إيجاب،=

. . . .

= بل باختيار، **وذهب طائفة مِن المتكلمين إلى أنها واقعة بالقدرتين معًا**، وهذه الطائفة تختلف فيما بينها: **فمنهم** من يقول: أفعال العباد واقعةٌ بمجموع القدرتين قدرةِ الله تعالى وقدرةِ العبد، على أن تتعلَّق القدرتان جميعًا بالفعل نفسه، هذا مذهب الأستاذ مِن أهل السُّنَّة والنَّجَّار مِن المعتزلة، وعندهما لا يمتنع اجتماع مؤثِّرين على أثر واحد، **ومنهم** من يقول: أفعال العباد واقعة بالقدرتين جميعًا، على أن تتعلَّق قدرة الله بأصل الفعل، وتتعلَّق قدرة العبد بوصف الفعل مِن كونه طاعة أو معصيةً إلى غير ذلك مِن الأوصاف التي لا توصف بها أفعاله ﷺ، كما في لطم اليتيم تأديبًا أو إيذاءً؛ فإنَّ نفسَ اللَّطم واقعٌ بقدرة الله تعالى وتأثيره، وأمَّا كونه يُعدُّ طاعةً إن قصد تأديبَه، ومعصيةً إن قصد إيذاءَه؛ فواقعٌ بقدرةِ العبد وتأثيره، **وذهبَ الحكماء** وتبعهم إمام الحرمين: إلى أنَّ أفعال العباد الاختيارية واقعةٌ على سبيل الوجوبِ وامتناعِ التَّخلُّفِ بقدرةٍ يخلُقها الله تعالى في العبد إذا قارنت حصول الشرائط وانتفاء الموانع.

واستدلَّ أهل السنة على ما ذهبوا إليه بالنُّصوص، وبوجوهٍ مِن المعقول:

الأول: أنَّ فعل العبد ممكنٌ في نفسه، وكلُّ ممكنٍ فهو مَقدورٌ لله تعالى، ولا شيءَ مما هو مقدورٌ لله تعالى بواقعٍ بقدرة العبد. أما المقدمة الأولى فظاهرة لا تحتاج إلى استدلال، وأمَّا الثانية فدليلها: ما مرَّ مِن شمولِ قدرته سبحانه للممكنات بأسرها، وأمَّا الثالثة ـ وهي عند التحقيق كبرى قياس ثانٍ طويت صُغراه لكونها نتيجة القياس الأوَّل ـ فدليلها: امتناع اجتماع قدرتين مؤثِّرتين على أثرٍ واحد، وإذا ثبت هذا ثبت أنَّ فعلَ العبد ليس بواقع بقدرة العبد.

الثاني: لو كان العبد مُوجدًا لأفعاله بالاختيار والاستقلال؛ لوجبَ أنْ يعلمَ تفاصيلَها، لكنه لا يعلم تفاصيلَ أفعالِه؛ فلا يكون مُوجدًا لها باختياره واستقلاله، أما الملازمة التي في قولنا: «لو كان موجدا لأفعاله لكان عالما ـ إلخ» فدليلها: أنَّ كلًّا مِن الأَزْيَد والأَنْقَص مما أتى به كان ممكنًا أنْ يقع؛ إذ كل فعلٍ مِن أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوهٍ متفاوتةٍ بالزيادة والنقصان، فوقوع الفعل على الوجه المعين، دون سائر الوجوه التي كان يمكن وقوعه عليها؛ لأجل القصد إليه بخصوصه والاختيار المتعلِّق به وحده، وهذا يستدعي العلمَ بالوجوه التي يمكن أن يقع كلُّ فعلٍ عليها، وبإيثار الوجه المعين دون غيره، وذلك مما تشهد به البديهة، وإذًا فتفاصيل الأفعال الصادرة منه باختياره لا بد أن تكون مقصودة معلومة له. وأمَّا الاستثنائية التي هي قولنا: «لكنه لا يعلم تفاصيل أفعاله» فدليلها أنَّ النائم والساهي قد يفعل كل منهما=

. . . .

= باختياره فعلا كانقلابه مِن جنبٍ إلى جنبٍ آخر ونحوه وهو لا يشعر بكمية ذلك الفعل ولا كيفيته، وأيضًا المُحرِّكُ مِنَّا لأصبعه محركٌ لكل أجزائها لا محالة، ولا شعور له بها، فكيف يتوهم أنه يعرف حركتها ويقصدها؟ ومتى ثبتت كل هذه المقدمات ثبت ضرورةً أنَّ العبد غير مُوجِدٍ لأفعاله بالاختيار والاستقلال.

الثالث: لو كان العبد موجدًا لفعله باختياره وقدرته استقلالًا لوجب أن يكون متمكنًا مِن فعل كل عمل يُقْدِمُ عليه وتركِه، وإلَّا لم يكن قادرًا عليه مُستقلًّا بإيجاده، ولَوجب أيضًا أنْ يكون ثمَّة مُرجِّح يُرجِّح فعلَه على تركِه؛ إذ لو لم يتوقف على المرجِّح والفرض أن صدور الفعل عن العبد جائز لا واجبٌ للزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين بغير مرجحٍ، وهو محالٌ، وإذَا لزمَ وجود المرجِّح، فهذا المرجِّح إمَّا أن يكون مِن العبد باختياره فيلزم التَّسلسل لأنَّا ننتقل إلى صدور هذا المرجِّح منه، وهكذا، وإن كان المرجِّح مِن الله فهو المطلوب.

وههنا شيآن نريدُ أن نُنبّهكَ إليهما:

الأول: أنَّه قد تبيَّن لك أنَّ أهل الملَّة جميعًا متفقون على أنَّ الله تعالى خالقُ العبادِ، وعلى أنَّه خالقُ أفعالِهم الاضطراريَّة كانتفاضَة الحُمَّى وحركة القلْب والمَعِدَة وحركة المُرْتَعِش، وتبيَّن لك أنَّ مذهب أهل السُّنَّة أنَّ الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد الاختياريَّة أيضًا، خيرِها وشرِّها، وأنَّ للعبد فيها كسبًا، فإذا وجدتَ في القرآن الكريم أو السُّنة النبوية نسبةَ الفعل الاختياريِّ إلى العبد، فمنشؤه النَّظرُ إلى ما له فيه مِن الكسب، وإذا وجدت في القرآن الكريم أو السُّنة النبوية نسبةَ الأفعال إلى الله تعالى فهو بالنَّظر إلى حقيقة الحال، وأنَّه سبحانه هو الخالق لكلِّ شيءٍ.

الأمر الثَّاني: أنَّ الأدبَ يقتضي أنْ نَنسب الخيرَ إلى الله تعالى، لأنَّه الفاعلُ الموجد، وأن ننسب الشرَّ إلى أنفسنا لأننا كسبناه لها، وقد جاء هذا الأدب العالي في كثير مِن آيات الكتاب العزيز، انظر إلى قوله تعالى على لسان إبراهيم الخليل ﷺ: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ۝٧٨ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ۝٧٩ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء] تَجِدْهُ قد أسندَ كلَّ الأفعال إلَّا المرض إلى الله تعالى لكونها خيرًا، وفعلها مِنَّة مِن الله على عبده، فلما ذَكَرَ المرضَ أسندهُ إلى نفسه، مع أنَّه يعلم حقَّ العلم أنَّ الله هو الموجِد للمرض أيضًا. ثمَّ تدبَّر في قول=

عنه الفعل[1]، عاقلًا كان أو غيرَه، (وَمَا عَمِل)[2] أي: وخالقٌ أيضًا لسائر

= العبد الصَّالح لموسى ﷺ: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِي ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ [الكهف: ٧٩] مع قوله: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا﴾ [الكهف: ٨٢]، فإنك تجده نَسَبَ إحدَاث العيبِ بالسَّفينة إلى نفسه لكونه في ظاهر الأمر شرًّا، فلما ذكر المِنَّة على الغُلامين وظاهر أمرها الخير نَسبَها إلى الله تعالى، وكلٌّ مِن عند الله، ولكن هذا أدبٌ في الكلام عَلَّمَنَاهُ اللهُ تعالى، نسأله سبحانه أنْ يؤدبنا بآدابِ تنزيهه الذي أَدَّبَ به رسله وصَفْوَته مِن خلقه، آمين. **محي**.

(١) **قوله: (كل مخلوق)** أي: خلافا لبعضهم حيث قال: المراد بالعبد المكلف، لأن بعض الأدلة القرآنية لا تجري في غير فعله. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (وما عمل)** يحتمل أن تكون (ما) مصدرية، والتقدير: فخالق لعبده وعمله، وهو الأَولى؛ لأنه لا حذف على هذا الاحتمال وهو الأصل.

واعلم أن العمل يطلق بالاشتراك على المعنى المصدري، وهو: تعلق القدرة بالوجود. وعلى المعنى الحاصل بالمصدر، وهو: الحركات والسكنات، فالأول أمر اعتباري، وهو غير مخلوق لله تعالى؛ لأن القدرة لا تتعلق بالأمور الاعتبارية. والثاني وجوديٌّ، وهو مخلوق لله تعالى، وهو المكلف به على التحقيق، فالمكسوب للعبد المعنى الحاصل بالمصدر الذي هو: الحركات والسكنات، وأما الكسب: فهو المعنى المصدري الذي هو عبارة عن تعلق القدرة بالحركات والسكنات، مثلا: إذا ضرب شخصٌ آخرَ بسيفٍ فقطع يده؛ فالمكسوب: القطع الذي هو حركة يده، والكسب: تعلّق قدرته بذلك القطع، وأما أثر القطع: فليس مكسوبا ولا كسبا؛ وإنما أُوخِذ به المكلف وطولب بالقصاص والدِّيَة لأنه ناشئ عن مكسوبه.

ويحتمل أن تكون (ما) موصولة، و(عَمِل) صلة، والعائدُ محذوفٌ لوجود شرطه وهو: انتصابه بفعل، والتقدير: وخالق للذي عمله، وهو معموله الشامل للمعنى الحاصل بالمصدر، وهو الحركات والسكنات وللأثر، والأول محلُّ النزاع بيننا وبين المعتزلة، فهو مخلوق لله عندنا، ومخلوق للعبد عندهم، والحاصل: أن المعنى المصدري ليس معمولا ومخلوقا لأحد، لا لله سبحانه، ولا للعبد، والأثر معمول ومخلوق لله باتفاق، والخلاف إنما هو في المعنى الحاصل بالمصدر، ويقال له: معمول، وما قيل في المتن يقال في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]. **الشنواني**.

أفعاله الاختياريَّة[1]، وأمَّا الاضطراريَّة؛ فهي مخلوقةٌ له تعالى باتِّفاق أهل

---

(١) **قوله: (لسائر أفعاله الاختيارية)** أي: لجميعها، وفيه ردّ على المعتزلة القائلين بأن الخالق لها هو العبد. **والحاصل**: أن الأفعال الاختيارية تعلق بها قدرتان: قدرة المولى على طريق الإيجاد، وقدرة العبد على طريق الكسب، هذا مذهب أهل السنة، ومذهب المعتزلة أنه لم يتعلق بها إلا قدرة العبد فقط على طريق الإيجاد، وكلهم مطبقون على ذلك، ثم بعد ذلك اختلفوا: هل هذا الحكم ضروري أو نظري؟ فذهب إلى الأول: أبو الحسن البصري من متأخريهم، وإلى الثاني: متقدموهم. **واعلم أن العقلاء اختلفوا في هذه المسألة على ستة أقوال:**

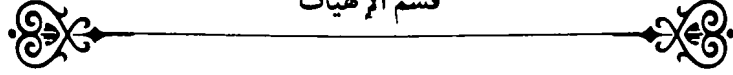
الأول: الجبرية، وهو أن المؤثر في أفعال العباد هو الله تعالى بقدرته، وليس للعبد كسب.

الثاني: قول المعتزلة، وهو أن المؤثر في الأفعال الاختيارية هو العبدُ بقدرته، فقد أثر فيها باختياره، وليس لله تأثير في تلك الأفعال.

والثالث: قول الأشعري، وهو أن المؤثر هو الله بقدرته، والعبد ليس مؤثرا بقدرته، بل هي مقارنة للفعل على طريق الكسب، ومع ذلك فأهل السنة قائلون بإسناد الأفعال لا لله، إذ القائم والقاعد والآكل والشارب هو العبد، وإن كان الفعل مخلوقا لله، فإن الفعل إنما يسند حقيقة لمن قام به، لا إلى من خلقه وأوجده، ألا ترى أن الأبيض مثلا هو الجسم، وإن كان البياض القائم به من خَلقه تعالى وإيجاده، قال السعد: ولا عجب في خفاء هذا المعنى على عوام القدرية وجهلتهم، حتى شنعوا على أهل الحق في الأسواق، وإنما العجب خفاؤه على خواصهم وعلمائهم؛ حتى سوّدوا به الصحائف والأوراق، وبهذا ظهر أن تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة من استناد الأفعال إلى العباد لا يُثبت لهم المدعى، وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته ومخلوقا له.

والقول الرابع: قول الفلاسفة، وهو أن الله خلق للعبد قدرة تؤثر بطريق الإيجاب.

والقول الخامس: قول الاستاذ الإسفراييني، وهو أن الفعل الاختياري أثّر فيه اللهُ والعبد بقدرتيهما، فتشاركا في التأثير في ذلك الفعل.

والقول السادس: قول القاضي الباقلاني، وهو بهما أيضا، لكن الله أثر بقدرته من حيث خلق الفعل، والعبدُ بقدرته من حيث الوصف بكون الفعل طاعة أو معصية. **وهذان القولان لم يصحا عن القاضي والأستاذ**، وبتقدير صحتهما عنهما فهما إنما قالاهما في مقام المناظرة مع الخصم، وليسا معتقدين بهما. **الشنواني**.

الحقِّ وغيرهم؛ فالفعل مخلوق له تعالى وإن كان قائمًا بالعبد[1]، كالبَياض القائم بالجسم بخلق الله تعالى وإيجاده.

[بيانُ أنَّ التَّوفيقَ والخِذلانَ بمَشيئتِه تعَالى وقُدرتِه]

و(**مُوفَّقٌ**) مِن التَّوفيق، وهو لغة: التَّأليف، وشرعًا: **خَلْقُ قدرة الطَّاعة والدَّاعية إليها في العبد**[2]، كما قاله إمام الحرمين، وأرادَ بالقدرة: سلامةَ الأسباب والآلات[3]؛ فزادَ قيد الدَّاعية لإخراج الكافر[4].

---

(١) **قوله: (وإن كان)** الواو للحال، و(إن) زائدة، أي: والحال أن الفعل قائم بالعبد، وليس لقدرة العبد إلا مجرد المقارنة كالأسباب العادية معها لا بها، والخلاف بعد ذلك في أنها سبب أو شرطٌ، وهل شأنها التأثير كما قال الآمدي أو لا.. مما لا ثمرة له، ومع أن الفعل لله فإن الأدب أن لا ينسب له إلا الخير، بإشارة: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩] وإن كان معناه كسبا بدليل: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨] أي: خلقًا، وقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ﴾ أي: إيجادًا ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ أي: كسبا، فلا تناقض. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (خلقُ قدرة الطاعة)** أي: القدرة على الطاعة. **وقوله: (والداعية إليها)** أي: إلى الطاعة، أي: الميل النفساني والتصميم المصاحب للفعل، وهو عطف على الطاعة، فللمخلوق قدرتان: قدرة الطاعة، وقدرة الداعية. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (سلامة الأسباب)** من إضافة الصفة للموصوف، لأن السلامة أمر اعتباري لا تتعلق به القدرة، **وقوله: (والآلات)** عطفه على الأسباب تفسير، وقيل: عطف خاص على عام؛ بناء على أن الأسباب عبارة عما يتهيأ به الفعل ويتحصل، أعمّ من كونه حاملا عليه أو مستعانا به، والآلات خاصة بما يستعان به. وقيل: عطف مغاير بناء على أن الأسباب هي الأشياء التي تكون حاملة على الفعل؛ فالمكان الذي يصلي فيه، والماء الذي يتوضأ به، وعدم المانع من ذلك أسبابٌ للفعل عرفيةٌ، والأعضاء التي يحاول بها الفعل آلات له. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (لإخراج الكافر)** أي: لأنه ليس المراد بالقدرة العرض المقارن للفعل، نفى أنه هل المراد بالطاعة طاعةٌ مخصوصة كالإيمان، وهو الذي يدل عليه إخراج الكافر فقط، أو مطلقها؛ فيراد المؤمن العاصي في الإخراج. **الشنواني**.

ولمَّا أرادَ الأشعريُّ بالقُدرة العرضَ المُقَارنَ للطَّاعة[1]، عرَّفه بقوله: **خلق قدرةِ الطَّاعة في العبد؛ فلا يصدق على الكافر**[2]، يعني: أنَّ ممَّا يجبُ

---

(١) **قوله: (المقارن)** ولا يلزم قبله تكليف العاجز الممنوع؛ فإنه قادر بالقوة القريبة، وهذا على أنَّ العرض لا يبقى زمانين، وإلا فلا مانع من تقدمها بل قالَ المقترحُ: لا مانع مِن تقدمها؛ إذ ليست مؤثرة حتى يلزم تحقق الفعل معها فتدبر. **الأمير**.

(٢) **اختلفت كلمة العلماء في تفسير قدرة الطاعة؛** ففسرها إمام الحرمين الجويني **بأنها:** «سلامة الأسباب والآلات» والمراد مِن الأسباب: الأشياء التي تكون حاملةً على فعل الشَّيء، والمراد مِن الآلات: الأشياء التي تكون بها المعونة على فعل الشيء، ونضرب لك مثلًا يتَّضح به أمر كلٍ مِن الأسباب والآلات: أنت تريد الصَّلاة مثلًا، فالماء الذي تَتَوضَّأُ به مِن الأسباب العُرفية لفعل الصلاة، والأعضاء التي تحاول بها فعل هذه الطاعة آلات لها، فإذا فسَّرْنا قُدْرَةَ الطَّاعة التي يخلقها الله تعالى في العبد بهذا التَّفسير احتجْنَا إلى زيادة قَيْدٍ في تعريف التَّوفيق، حتَّى لا يقال: إنَّ الكافر مُوفَّق إذًا؛ لأنَّ الله تعالى خلَقَ فيه قدرة الطاعة بهذا المعنى، وهذا القيد هو أنْ نقولَ في تعريف التَّوفيق: «هو خلق قدرة الطاعة في العبد وتسهيل سبيل الخير إليه» أو يقال: «التوفيق هو: خلق الله قدرة الطاعة في العبد والداعية إليها» **والمراد مِن الداعية:** الميلُ النفساني بحيث يجد في نفسه انسياقًا إليها ورغبةً في فعلها، ولا شكَّ أنَّ الله تعالى خلق في الكافر قدرة الطاعة بالمعنى السَّابِقِ ذِكْرُهُ، ولكنَّه لم يخلق فيه الميل النَّفساني إليها، أو لم يسهل عليه سلوك سبيلها؛ فيكون الكافر غير موفَّق لعدم خلق الميل النَّفسانيِّ أو لعدم وجود التَّسهيل المذكور فيه، **وفَسَّرَ الأشعري قدرة الطاعة بأنها:** «العرض المقارن لفعل الطاعة» وعلى هذا التفسير لا يحتاج إلى ضميمةِ شيءٍ لِكَي يخرج الكافر؛ لأنَّ الكافر لم يخلق الله تعالى فيه قدرةَ الطاعةِ بهذا المعنى، **وأُورِدَ على هذا الكلام:** أنَّ تكليف الله تعالى عباده بفعل الطَّاعات واقع منه سبحانه قبل فعل العبد الطَّاعةَ؛ فإذا فسَّرنا القدرة على الطَّاعة بهذا التَّفسِير لزم أن يكون المكلَّف في وقت التَّكليف عاجزًا عن فعل ما كلِّف به، وهو ممنوع الوقوع، **وأحسن ما نراه في الجواب عن هذا أن نقول:** إن القدرة على فعل الطَّاعة على ضربين:

الأوَّل: قدرة واستطاعة بمعنى تمكين الله العبدَ مِن أنْ يفعلَ الفعل أو يتركه بمحض اختياره، وهذه هي مناط الأمر والنهي، وهي المُصحِّحَةُ للفعل، ولا شكَّ أنَّه يجب فيها بهذا المعنى أنْ تُقارن الفعلَ. =

اعتقادُه أنَّ اللهَ تعالى هو الخالقُ لقدرةِ الطَّاعة فيمنْ أرادَ توفيقَه[1]، وهو المرادُ بقوله: (لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَصِلِ) لرضاهُ ومحبَّتِهِ.

٤٦ ـ وَخَاذِلٌ لِمَنْ أَرادَ بُعْدَهُ ... وَمُنْجِزٌ لِمَنْ أَرادَ وَعْدَهُ

(وَخَاذِلٌ)[2] أي: خالقٌ لقدرةِ المعصية فيمن أرادَ خِذْلَانَه، أي: تركَ

= والثاني: قدرة واستطاعة يجب معها وجود الفعل، وهي بغير شكٍ مقارنةٌ للفعل لا سابقةٌ عليه، وقد أشارتْ نصوصُ الشَّريعةِ مِن الكتاب والسُّنَّة الصَّحيحة إلى هذين الضربين.
فالإشارة إلى الأول منهما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] وقوله سبحانه: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] وفي قوله ﷺ لعمران ابن حصين: «صل قائما، فإن لم تستطع فعلى جَنب» ومعلومٌ أنَّ الحج والصلاة واجبان على المستطيع بمعنى المتمكِّن مِن الفعل المُتهيِّئ له، سواءٌ أَفَعَلَ أم لم يفعل.
والإشارة إلى الضرب الثاني في قوله تعالى: ﴿مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُواْ يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠] وقوله: ﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِّلْكَٰفِرِينَ عَرْضًا ۝ ٱلَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَآءٍ عَن ذِكْرِي وَكَانُواْ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ [الكهف: ١٠١] فالمراد بعدم استطاعتهم مشقَّة ذلك عليهم، وصعوبته على نفوسهم، فنفوسهم لا تُقْبِلُ عليه ولا تُرِيدُه، وإن كانوا قادرين على فعله مُتمكنين منه لو أرادوه. وهذا إيضاح وبيان لما أجاب به القوم: مِن أنَّ العبد قادر حين التكليف بالقوة القريبة؛ لِمَا اتصفَ به مِن سلامة الآلات، وتوافر الأسباب. **محي**.

(١) **قوله: (توفيقه)** ذَكر السعد عن إمام الحرمين أن العصمة هي التوفيق بعينه، فإن عمّت بأن صانت عن الكبائر والصغائر كالأنبياء كانت توفيقا عاما، وإن خصت بأن صانت عن الكبائر دون الصغائر كالأولياء كانت توفيقا خاصا، فعلى هذا يجوز الدعاء بالعصمة الخاصة بل العامة أيضا، ولا يقال: هذا سؤال مقام النبوة وهو ممتنع؛ لأنا نقول: عصمة الأنبياء واجبة، وعصمة غيرهم جائزة، والممتنع سؤال العصمة الواجبة دون الجائزة، وأن اللطف هو التوفيق أيضا، ولمّا قال صاحب «جمع الجوامع»: اللطف ما يقع عند صلاح العبد آخره.. فسَّره المحقق المحلي: بأنْ تقع منه الطاعة دون المعصية، فبهذا ظهر ترادف التوفيق والعصمة واللطف. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (وخاذل)** من الخِذلان، ومعناه لغة: ترك النصرة والإعانة. واصطلاحا: خلق قدرة=

نُصرتِه وإعانتِه، وهو المراد بقوله: (لِمَنْ أَرَادَ بُعْدَهُ) عن رضاه ومحبَّته؛ فكنَّى عن التَّوفيق المرادِ بالوصول، وعن الخِذلان المراد بالبُعد، تعبيرًا باللَّازم عن المَلْزوم[1]؛ فالموفَّق لا يعصي؛ إذْ لا قدرةَ له على المعصية[2]، كما أنَّ المخذولَ لا يُطيع؛ إذْ لا قدرةَ له على الطَّاعة، واستَغنَى[3] بنسبةِ خلقِ التَّوفيقِ إليه تعالى عن نسبة الهداية، وبنسبة خلق الخِذلان عن نسبة خلق الضَّلال

= المعصية في العبد والداعية إليها. أو خلق قدرة المعصية في العبد، على الرأيين في التوفيق سواء بسواء. إذا تقرر ذلك تعرفُ أن المناسب لما تقدم أن يفسّر الخذلان المراد بقوله: لمن أراد بعده بالمعنى الاصطلاحي. **الشنواني**.

(١) **قوله: (تعبيرا باللازم عن الملزوم)** أراد باللازم: الوصول والبعد، والملزوم: التوفيق والخذلان. فالوصول لازم للتوفيق، والبُعد لازم للخذلان. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (فالموفق لا يعصي)** أي: لا تقع منه معصية أصلا، بناء على أن الموفق يقابل الكافر والعاصي، أو لا يقع منه معصية الكفر؛ فيكون شاملا للعاصي، وحينئذ فيراد بالطاعة في تعريف التوفيق خصوص الإيمان، وكلام الشارح يقتضي الأول، وحينئذ فيقال: الموفق المخذول أعمّ من الكافر والعاصي، وقد جعل الشارح مقابلة المخذول الكافرَ، وترك العاصي فيقتضي أنه موفق، مع أن في كلام بعضهم ما يفيد أن المخذول يطلق على العاصي أيضا، ففي عبارة الشارح شيء؛ لأن أولها يقتضي أن المؤمن العاصي من قسم المخذول، وآخرها يقتضي قصر المخذول على الكافر، ولك أن تقول: لا يعصي من حيثية ما وفق فيه، والمخذول لا يطيعُ من حيث ما خُذل فيه. وقد سُئل الجنيد: أيَعصي الولي؟ فأطرق، ثم رفع رأسه وقال: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨]. وقوله: (إذ لا قدرة له على المعصية) علة لقوله: (لا يعصي) فهو علة النفي لا المنفي. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (واستغنى)** علته محذوفة، والأصل: استغنى عن هذه الأمور بلفظين لأجل الاختصار، **وحاصله**: إنه جواب عن سؤال مقدر تقديره: لِمَا عدلتَ عمّا ورد به القرآن العزيز من إسناد الهداية والضلال إلى الله ﷻ إلى التوفيق والخذلان؟ **والجواب**: إنما عدلَ للاختصار، أي: بالنسبة للتعبير بالتوفيق وحده دون الهداية، والخِذلان وحده دون ذكر خلاق الضلال والختم والطبع والأكنة والمد في الطغيان، واحتاج لهذا.. لأنّ هذه الأشياء هي الواردة. **الشنواني**.

والخَتْمِ والطَّبع والأَكِنَّة والمَدِّ في الطُّغيان[1]، والأصلُ في ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص: ٥٦]، ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥].

[مَسأَلةُ الوَعْدِ وَالوَعيدِ وَبيَانُ الخِلَاف فيهَا]

ولَمَّا اختلفَ الأشاعرةُ والماتريديَّةُ في الوَعْدِ والوَعِيد[2].. أشارَ إلى ذلك بقوله: (وَ) مِمَّا يجبُ شرعًا اعتقادُه أنَّ الله تعالى (مُنْجِزٌ) أي: مُعْطٍ (لِمَنْ أَرَادَ) به خيرًا (وَعْدَهُ)[3] الذي سبقتْ به إرادتُه في ....

(١) قوله: **(عن نسبة خلق الضلال)** هو خلق القدرة على الكفر. وقوله: (والختم والطبع) هما كناية عن خلق الضلالة في العبد الذي هو الإضلال؛ فالإضلال والختم والطبع مترادفة، فالختم هو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧] والطبع المُشار إليه بقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [النحل: ١٠٨] وقوله: (والأكنة) جمع كِن بالكسر، وهو الستر، والمناسب أن يقول: وجعل الأكنة، وهو عبارة عن خلقها، والأكنة هي المُشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ [الإسراء: ٤٦] وقوله: (المد في الطغيان) هو خلق الضلال مستمرًا، وهو المُشار إليه بقوله ﷻ: ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: ١٥] قال بعض المفسرين: يمدهم أي: يمهلهم في طغيانهم، أي: غلوهم في كفرهم يعمهون، حالٌ، أي: يترددون. **الشنواني**.

(٢) قوله: **(ولما اختلف الأشاعرة والماتريدية في الوعد والوعيد)** ظاهره أن الخلاف في كلٍ منهما، وليس كذلك، بل الخلاف إنما هو في الوعيد فقط، وأما الوعد فلا يتخلف باتفاق، ويمكن الجواب بأن قوله: (في الوعد والوعيد) معناه: في بعضها، أو مجموعها، أي: في المسألة المترجمة بالوعد والوعيد، والخلاف فيها من حيث الثاني فقط. **والوعد هو**: الخبر عن الثواب عند الموافقة. **والوعيد هو**: الخبر عن العقاب عند المخالفة. **الأمير والشنواني**.

(٣) مفعول «أراد» في قول المصنف: «ومُنْجِزٌ لمنْ أرادَ وَعْدَهُ» محذوفٌ، وأمَّا قوله: «وعده»=

. . . .

= فهو مفعولُ (منجز)، والمنجز: المُعطي، والمراد بالوعد الموعود به، ومعنى الكلام: أنَّ وعد الله تعالى المؤمنين بالجنة والثواب لا يَتخلَّفُ شرعًا، وهذا أمرٌ مقطوعٌ به لقوله تعالى: ﴿وَعْدَ ٱللَّهِ لَا يُخْلِفُ ٱللَّهُ﴾ [الروم: ٦]، وقوله جل ذكره: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾ [آل عمران: ٩] والمراد بالميعاد: الوعد كما قاله المفسرون، وبيان وجه كونه مقطوعًا به: أنَّه لو تخلَّف إعطاء الله تعالى الموعودَ به لزِم الكذب والسَّفَهُ والخُلْف والنقص، وكل واحدٍ مِن هذه الأشياء محالٌ على الله تعالى؛ فما أدَّى إليها أو إلى بعضها فهو محالٌ أيضًا، **وهذا المقدار متفقٌ عليه بين كل مِن الأشاعرة والماتريدية**، وأما الوعيد ـ وهو تعذيب الله الكفارَ والعُصاةَ وإدخالهم النَّار ـ **فذهب الأشاعرة**: إلى أنَّه يجوز أنْ يغفرَ اللهُ الذَّنوب، ولا يدخل مُرتكبها النَّار ولا يعذِّبه، كما يجوز أن يعاقبه ويدخله النار، واستدلُّوا على ذلك بنحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣]، وبقوله سبحانه على لسان عيسى ﷺ: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٨] ولولا أنَّ عيسى ﷺ يعلم أنَّ غُفران الذُّنوبِ جائزٌ شرعًا لما قال هذا، وأيضًا فإن إخلافَ الإنسانِ ما تَوعَّد به وهدَّد به لا يُعدُّ نقصًا، بل يُعدُّ كَرَمًا وحُسنَ خُلُقٍ، وقد تمدَّح به النَّاس؛ فمِن ذلك قول الشاعر:

وَإِنِّـــي وَإِنْ أَوْعَدْتُـــهُ أَوْ وَعَدْتُـــهُ لَمُخْلِـفُ إِيعَـادِي وَمُنْجِـزُ مَوْعِـدِي

فلما اختلفَ أمرُ الخُلف في الوعد والوعيد، فعدَّ العقلاءُ إخلافَ الوعد نقصًا، وعدُّوا إخلاف الوعيد كَرَمًا، ولما كان الله ﷻ موصوفًا بكلِّ كمالٍ، جاز أنْ يُخلِفَ الإيعادَ، ولم يجز أنْ يُخلِف الوعد.

وذهب المعتزلة إلى أنَّه لا يجوز عليه سبحانه أنْ يخلِفَ الوعيد كما لا يجوز عليه أن يُخلِف الوعد.

واستدلُّوا على ذلك بأنَّه لو جاز تخلُّف الوعيد للزم عنه مفاسد كثيرة:

منها: وقوع الكذب في خبره تعالى الذي أخبر فيه بأنه يعاقب مَن اقترف الآثام، والكذب في خبره تعالى محالٌ.

ومنها: تَبدُّلُ القول، وهو ﷻ يقول: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٩].

ومنها: أنه يستتبعُ القولَ بعدمِ خلودِ الكُفار في النَّار؛ حيث جوَّزنا أن يعفو الله، وخلود الكفَّار في النَّار ممَّا قامت الأدلَّة المتوافرة عليه. =

الأزل[1]؛ إذ المرادُ لا يتخلَّفُ عن الإرادة؛ لأنَّه لو تخلَّف إعطاءُ الموعود به.. لزمَ الكذِبُ والسَّفه والخُلْف والتَّبديل في القول، وهو خِلاف قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾ [آل عمران: ١٩٤] ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ [ق: ٢٩]، فالثَّوابُ فضلٌ مِن الله تعالى وَعَدَ به المُطِيعَ، فيفي له به؛ لأنَّ الخُلْف في الوعد نقصٌ يجب تنزيهه تعالى عنه، بخلاف الوعيد؛ فإنَّه لا يستحيلُ إخلافُه، فيجوزُ

= **وقد أجاب الأشاعرة على ذلك**؛ أمَّا عن لزوم الكذب فقالوا: لا نُسلِّم أنه يلزم الكذب؛ لأنَّ الكريم إذا أخبر بالوعيد فإن اللَّائق بكرمه أنْ يَبْنيَ إخبارَهُ به على المشيئة وإن لم يُصرِّح بها؛ فإذا قال: «لأُعذِّبنَّ زيدًا» مثلا، فإنَّ نيَّته أن يعذِّبه إن شاء؛ فلو لم يعذِّبه لم يكن كاذبًا؛ لأنَّه لم يشأ عذابه؛ بخلاف الوعد فإنَّ اللَّائق بالكرم أنْ يَبْنيَ إخبارَهُ على الجزم، وقد وجَدْنَا في الحديث مِصداق ذلك، وهو قول النَّبيِّ ﷺ: «مَن وعده الله على عملٍ ثوابًا فهو مُنجزٌ له، ومَن أوعده على عمل عِقابا فهو بالخيار: إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له» [مسند أبي يعلى، برقم: ٣٣١٦. ومسند البزار: ٦٨٨٢].

وأما عن لزوم تبديل القول: فإن الممنوع إنما هو تبديل القول في وعيد الكفار، أو من لم يرد الله تعالى العفو عنه، وهو نحو الجواب عن الموضوع السابق.

وأما استتباعه القولَ بعدم خلود الكُفَّار في النَّار: فإنَّا لا نُسلِّم ذلك؛ لأنَّنا نقرر أنه لا يجوز العفو عن الكفر؛ فيكون ما ذكرناه مقصورًا على عُصاة المؤمنين، وهذا التَّخصيص مُستفادٌ مِن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨].

ويَنبني على هذا الخلاف أنَّه: هل يجوز أنْ يقول الإنسان في دُعائه: اللَّهم اغفر لي ولجميع المسلمين جميع الذُّنوب، أوْ لَا يجوز ذلك؟

فأما الماتريدية فيقولون: لا يجوز الدعاء بهذه العبارة وأمثالها. **وأما الأشاعرة فيقولون**: يجوز، والله تعالى أعلى وأعلم. **محي**.

(١) **قوله: (الذي سبقت به إرادته)** الأَوْلى: وعدُه الذي وعدَ به على لسان نبيه أو في كتابه، وإلا فالوعد والوعيد بالنظر للإرادة الأزلية لا يتخلفان، وغرضنا التفرقة بينهما أفاده شيخنا، ولك أن تقول: هذا وصف كاشف إشارة إلى أنه يلزمُ الوعدَ الإرادةُ الأزلية ضرورة أنه لا يتخلف، والوعيد قد تسبق الإرادة بغفرانه فتدبر. **الأمير**.

عليه سبحانه أنْ لا يفيَ به مَن أوعَدَهُ إيّاه؛ لأنَّ الخُلْفَ في الوَعِيد لا يُعدَّ نقصًا، بل يُعدُّ كَرَمًا يُتمدَّحُ به، والكريم إذا أخبر بالوعيد فاللَّائقُ بكرمه أنْ يبنيَ إخبَارهُ به على المشيئة، وإنْ لم يصرِّح بها، بخلاف الوَعْد؛ فإنَّ اللَّائق بكرمه؛ أنْ يبنيَ إخبارهُ به على الجَزم، هذا ما ذهبَ إليه الأشاعرة، وذهب الماتريديَّةُ إلى امتناعِ تخلُّفِ الوعيد كالوعد، وجعلوا الآيات الواردة بعموم الوعيد مخصوصةً بالمؤمن المغفور له[1].

[السعادة والشقاوة، والخلاف فيهما هل تتبدلان أوْ لا؟]

٤٧ ـ فوزُ السَّـعِيدِ عنْدَهُ في الأزَلِ كَـذا الشَّـقِيُّ ثُمّ لمْ يَنتِقـلِ

وأشارَ إلى اختلافهما أيضًا في السَّعَادة والشَّقاوة بقوله: وممَّا يجبُ

(١) قوله: (مخصوصة بالمؤمن) الباء سببية، أي: مخرج من عمومها المؤمن المغفور له، والمعنى: أنه لا يجوز تخلف الوعيد إلا في المؤمن المغفور له، وأما المؤمن الذي لم تحصل له المغفرة من ربه فلا بد من نفوذ الوعيد فيه، فظهر أن الأشاعرة والماتريدية متفقون على أن الوعد لا يتخلف، والوعيد يتخلف، وإنما النزاع في أمر لفظي وهو: هل الآية يُقدَّر فيها المشيئة أو يلاحظ فيها التخصيص. **الشنواني**.
وعند **الأمير**: وقد يقال على أنه مُعلَّقٌ بالمشيئة: يجوز العفو عن جميع العصاة، وعلى أنه مخصوص: لا بد للعام مِن شيء يتحقق فيه لأن التخصيص لا يستغرق، ألا ترى قولهم: إن الاستثناء المُستغرقَ باطل، ولو استغرقَ التخصيصُ لكانَ نسخًا وإزالةً لا تخصيصا، فظهر أنَّ الخلاف حقيقي، وأن قولهم: لا بد من إنفاذ الوعيد ولو في واحد.. إنما يظهر على كلام الماتريدية، ويصح على مقتضى الأشاعرة طلب الغفران لجميع المسلمين من غير ملاحظة التخصيص بما عدا من يتحقق فيه الوعيد، ولا أنه يتحقق في زانٍ مثلا كافر، فليتأمل بإنصافٍ، نعم في أحاديث الشفاعة ونحوها ما يقضي بدخول بعض الموحدين النار، لكنه مدرك آخر فليلاحظ. **الأمير**.

اعتقاده أنْ يكونَ **(فَوْزُ السَّعِيدِ)** أي: ظَفَرُه بحُسْنِ الخاتمة وإيمانِ المُوافَاة[1] **(عِنْدَهُ)** تعالى **(فِي الأَزَلِ)**[2] على ما ذهبَ إليه الأشاعرةُ، **والأزل: عبارةٌ عن**

---

(١) **قوله: (إيمان الموافاة)** هو الإيمان الذي يموت عليه الشخص، فالمعنى: الإيمان الذي يعقبُه الموافاة أي: ملاقاة الله تعالى، بعد الجُهد الأخير الذي يعقبه خروج الروح.

(٢) **المراد بالسَّعيد هنا عند الأشاعرة الذي يموت على الإيمان، والمراد بالشَّقيِّ الذي يموت على الكفر**؛ والغرض تقرير أنَّ سعادةَ السَّعيد، أي: موته على الإيمان، وشقاوة الشَّقي، أي: موته على الكفر، مُقدَّرتان في الأزل لا يتغيران ولا يتبدَّلان؛ فمَن خُتم له بالإيمان دلَّ على أنه في الأزل كان مِن السُّعداء وإن سبقَ ذلك كفرٌ، ومَن خُتم له بالكفر دلَّ على أنه في الأزل كان مِن الأشقياء وإن تقدَّمه إيمانٌ، كما يدلُّ لذلك حديث الصحيحين، وفيه: «إن أحدَكم ليعملُ بعملِ أهلِ النَّار حتى ما يكونَ بينَهُ وبينَهَا إلَّا ذِراعٌ فيسبقُ عليه الكتابُ فيعملُ بعملِ أهل الجنة فيدخلُها، وإنَّ أحدَكم ليعملُ بعملِ أهل الجنة حتى ما يكونَ بينه وبينها إلا ذراعٌ فيسبقُ عليه الكتابُ فيعملُ بعملِ أهل النار فيدخلُها»، وهذا الذي ذكرناه هو مذهب الأشاعرة كما قلنا.

وذهب الماتريدية إلى أنَّ السعادة هي الإيمان في الحال، والشقاوة هي الكفر في الحال، وإذا مات الكافر على الإيمان فقد انقلب شقاؤه سعادةً، وإذا مات المومنُ على الكفر ـ والعياذ بالله تعالى ـ فقد انقلبتْ سعادته شقاوةً.

ويترتَّب على هذا الخلاف في أنَّه هل يجوز أن يقول الإنسان: أنا مؤمن إن شاء الله، أو لا يجوز ذلك؟

فعلى مذهب الأشاعرة يجوز أن يقول ذلك؛ لأن المَعنِيَّ بهذه العبارةِ عندهم: أنا أرجو أنْ يشاءَ اللهُ لي أنْ أموتَ على الإيمان، وعند الماتريدية لا يجوز للإنسان أن يقول ذلك؛ لأنَّ حاصل هذه العبارة على مذهبهم موهمٌ أنه شاكٌّ في إيمانه في الحال، أو أنه يعلِّقُ حصولَ إيمانه الآن على المشيئة، وكلاهما قادحٌ في حصول الإيمان، ومِن العلماء مَن جعلَ الخلاف في هذه المسألة بين أئمَّة الشَّريعة؛ فقال: جوَّز الإمامُ الشافعيُّ أنْ يقولَ الإنسانُ: أنا مؤمن إن شاء الله، ومنعه مالكٌ وأبو حنيفةَ، وقال بعض أتباع الإمام مالك: إنه يجب على الإنسان أن يقول ذلك، ولا شك أنَّ الخلافَ في جواز إطلاق هذه العبارة ومنعها خاصٌّ بحالة ما إذا لم يُرِد المتكلمُ بها أنَّه شاكٌّ في الإيمان، وما إذا لم يرد التبرُّك بذكر اسم الله تعالى؛ فأمَّا إذا=

عدم الأوَّليّة، أو عن استمرار الوجود في أزمنة مُقدَّرة[1] غير مُتناهيَة في جانب الماضي. (**كَذَا الشَّقِيُّ**) أي: شقاؤه ووقُوعه في سُوءِ الخَاتمة وكُفر المُوافَاة أزليٌّ عنده تعالى، مثل سعادة السَّعيد، (**ثُمَّ لَمْ يَنْتَقِل**) كلُّ واحدٍ عمَّا خُتم له به[2]، وإلَّا لزم انقلابُ العِلم جهلًا[3]، وتَبدُّلُ الإيمان كفرًا بعد الموت[4]، وعكسه، وهو بدِيهيُّ الاستحالةِ.

ومرادُ المصنِّف ـ رحمه اللهُ تعالى ـ أنَّ السَّعادة والشَّقاوة أزليتان، أي: مُقدَّرتَان[5] في الأزل، لا تتغيَّران، ولا تتبدَّلان؛ فالسَّعادة: الموتُ على الإيمان، والشَّقاوة: الموتُ على الكفر؛ لتعلُّق العِلم الأزليِّ بهما كذلك[6].

= قال ذلك وهو يريد أنَّه شاكٌ فهو غير جائز بالإجماع؛ لأنَّ الشَّكَّ في إيمانِ نفسه كفرٌ؛ وإذا قال ذلك وهو لا يريد إلا التَّبرُّك بذكر اسم الله تعالى فإنَّه جائزٌ بالإجماع. **محي**.

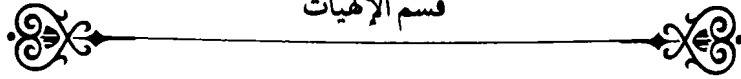
(١) **قوله: (في أزمنة مقدرة)** وصفَ الأزمنة بذلك الوصفِ لأنه لا أزمنة في الأزل لكونها حادثة؛ فهي مفروضة، وهذا لا يخالف فيه أهل السنة، ولكن لا يعبرون بذلك، واعترض ذلك الوصف بأن هذا التعريفَ للفلاسفة كما ذكر السعدُ، وهم قائلون بأن الفلكَ قديم وحركاته لا أولَّ لها، والزمن نفس الحركة أو الفلك، فالأزمنة محققة لا مقدرة عندهم، فلا يصح التعبير بـ(مقدرة) إن كان التعريف جريا على مذهبهم. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (عما ختم له به)** الأوْلى أن يقول: عما سبقت به الإرادة. لأنَّ المنظور له الحالة السابقة لا الآتية، وهذا على قراءة (ختم) بالخاء، وهي تحريف، فحينئذ يُقرأ بالحاء المهملة، أي: حتَّمه الله وأراده في الأزل. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (وإلَّا لزم... الخ)** أي: واللازم باطلٌ وهو انقلاب العلم جهلا، وتبدّل الإيمان كفرا وبالعكس، وإذا بطل اللازم بطل الملزوم وهو: انتقال كل واحد عما ختم له به وتبدل الإيمان أي: الذي سبق به العلم. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (بعد الموت)** الأوْلى: عند الموت. لأن هذا التبدل عند الموت لا بعده. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (أي مقدرتان)** أي: وإلا فهما حادثتان؛ لأنهما مِن صفات العبد، نعم الإسعاد والإشقاء يرجع للقضاء الأزلي وهو مراده بالتقدير. **الأمير**.

(٦) **قوله: (لتعلق العلم الأزلي)** علَّة لقوله: السعادة والشقاوة أزليتان. **الشنواني**.

فالسَّعيد: مَن عَلِمَ اللهُ في الأزل موتَهُ على الإسلام وإنْ تقدَّم مِنه كفرٌ.

والشَّقيُّ: مَن عَلِمَ اللهُ في الأزل مَوتَهُ على الكُفرِ وإنْ تَقدَّم منه إسلامٌ.

ويترتَّبُ على السَّعادة: الخُلودُ في الجنَّة وتَوابِعهُ، وعلى الشَّقاوة: الخُلودُ في النَّار وتَوابِعهُ، وعلى هذا[1] يصحُّ أنْ تَقولَ[2]: «أنا مؤمنٌ إنْ شاءَ اللهُ تعالى» نظرًا للمآل[3]، وعند الماتريديَّةِ لا يصحُّ ذلكَ، نَظرًا للحَال[4]؛ إذ السَّعيد عندهم: هو المُسلم، والشَّقيُّ: هو الكافر، والسَّعادة: الإسلام، والشَّقاوة: الكفر؛ فيُتَصوَّرُ في السَّعيد أنْ يَشْقَي؛ بأنْ يرتَدَّ بَعد الإيمانِ، ويَسْعَدَ الشَّقِيُّ بأنْ يُؤمِنَ بعد الكُفر، فليسَ كلٌّ مِن السَّعادة والشَّقاوة أزليًّا، بل تتغيَّران وتتبدَّلان، والخُلْفُ لفظيٌّ[5]؛ لأنَّ الأشعريَّ لا يُحِيلُ ارتِدَادَ المسلم الغير

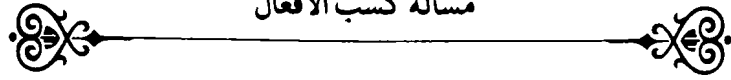
---

(١) **قوله: (وعلى هذا)** أي: على القول بأن السعيد من علم الله في الأزل موته على الإسلام. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (يصح أن تقول)** قال المحقق المحليُّ: بل يؤثره على الجزم، كما روي ذلك عن ابن مسعود ﷺ، ورَدَّ عليه بعضهم وقال: إن الأولى كما قال العلامة السعد كغيره: الجزم، لإيهام التعليق الشكَّ، وما روي عن ابن مسعود إنما يفيد الجواز لا الأولويَّة. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (نظرا للمآل)** أي: لأن الخاتمة مجهولة، فيقول ذلك خوفا من سوء الخاتمة، ولا يصح أن يقولها لكونه شاكا في الحال، فإنه في الحال متحقق الإيمان جازمٌ باستمراره عليه إلى الخاتمة التي يرجوا حُسنها. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (وعند الماتريدية لا يصح ذلك نظرا للحال)** لأن الإيمان هو الإسلام الحاصل؛ فلا معنى للتعليق، أي: ويصح نظرا للمآل، فرجع الخلاف لفظيا. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (لفظي)** يرجع لمجرد المراد مِن لفظ (سعادة) ولفظ (شقاوة) مع الاتفاق في الأحكام، **والحاصل**: أن الأئمة الأربعة أجمعوا على جوازه في قصد التبرك، أو أنَّ كل شيء واقع بإرادة الله، أو بقصد البراءة مِن تزكية النفس والإعجاب، وأما إذا أطلق فيجوز عند الإمام الشافعي ويحرم عند الباقين، وأما إذا شكَّ في ثبوت إيمانه حالا وقصد التعليق كفَرَ. **الشنواني**.

المعصوم[1]، ولا إسلامَ الكافِرِ الغير المحتوم عليه بالشَّقَاوة، والماتريديُّ لا يُجَوِّزُ الارتِدَاد على مَن عِلِم اللهُ موتَه على الإسلام[2]، ولا الإسلامَ على مَن عِلِم اللهُ موتَه على الكُفر.

[مسألة كسب الأفعال]

٤٨ - وَعِنْـدَنَا لِلْعَبْـدِ كَسْـبٌ كُلِّفَـا　　　بِـهِ وَلَـم يكـنْ مـؤَثِّرٌ فَلْتعْرِفَـا

ثمَّ أشارَ إلى المسألة المُترجَمة عندهم بمسألة الكسب، فقالَ: (وَعِنْدَنَا)[3] أهلَ السُّنَّة والحقِّ، خلافًا للجبريَّة والمعتزلة المَرْدُودِ عليهما بقوله

---

(١) قوله: (لا يحيل ارتداد المسلم) أي: لسبق شقاوته، فوافقَ الماتريديَّ في أن السعادة بمعنى عنده الإسلام تتغير. الشنواني.

(٢) قوله: (والماتريدي لا يجوز الارتداد... الخ) أي: فوافقَ الأشعريَّ على أنَّ السعادة بمعنى الموت على الإسلام عنده المقدرة في الأزل لا تتغير. الشنواني. فينتج من هذا: صحة كون الخلاف لفظيا، وإنما النزاع هو مجرد التسمية.

(٣) قد تقدَّم القولُ في أنَّ الله تعالى خالقٌ لأفعال العبد الاختياريَّة، وهذا هو الفرع الثاني مِن فروع هذه المسألة على ما ذكرنا لك آنفًا وحاصلُ ما أشارَ المصنِّفُ إليه هنا أنَّ **في هذه المسألة ثلاثة مذاهبَ:**

الأوَّل: مذهبُ أهل السُّنَّة والجماعة، وحاصله: أنَّ للعبدِ في أعماله الاختياريَّة كَسبًا، وأنَّه ليس له إلَّا ذلك الكسب؛ فليس هو مجبورًا عليها كما يقول الجبريَّةُ، وليس هو خَالِقًا لها كما يقول المعتزلة.

والثاني: مذهب الجبريَّة، وحاصله: أنَّ العبدَ ليسَ له شيءٌ في عمله الاختياريِّ، لا خلقٌ وإبداعٌ، ولا كسبٌ؛ بل هو مجبورٌ مقهورٌ على فعله، ومَثَلُه مَثَلُ الرِّيشَة المُعلَّقة في الهواء تُقلِّبها الرِّيح كيف شاءت، وإلى هذا يشير الشَّاعر على مذهبهم الفاسد:

أَلْقَاهُ فِي الـيَمِّ مَكْتُوفًـا، وَقَـالَ لَـهُ　　　إِيَّـــاكَ إِيَّـــاكَ أَنْ تَبْتَـــلَّ بِالْمَـــاءِ =

....

= **والثَّالث: مذهب المعتزلة، وحاصله:** أنَّ العبدَ خَالِقٌ لأفعاله الاختياريَّةِ بقوَّةٍ وقُدرةٍ خلقهما الله فيه، ومِن هذا التَّقرير تَعلم أنَّ الجبريَّة أفرَطوا في غُلوهم، والمعتزلة فرَّطوا، فأما أهل السُّنَّة فكان مذهبهم وَسَطًا.

وللعلماء اختلافٌ في تفسير الكَسْبِ على مذهب أهل السُّنَّة، وقبل أن نُبَيِّنَه لك مُوَضَحًا.. نَذكُر لكَ أنَّ هناك أربعة أمورٍ:

أوَّلها: الإرادَةُ السَّابِقة على الفعل، **وثانيها:** القدرة المُقارِنَة للفعل، **وثالثُها:** نفس الفعل المقارن للقدرة عليه، **ورابعها:** الارتباط والتَّعلُّق بين القدرة التي يكون بها الفعل وبين الفعل نفسه.

إذا علمتَ هذا؛ فاعلم أنَّ **مِن العلماء** مَن جعلَ الكَسب هو: الإرادة التي هي العزمُ على الفعل وتوجيه القَصْد والنِّيَّة إليه. **ومِنهم** مَن جعل الكسب هو: التَّعلُّق بين القدرة والفعل، ولهم في تعريفه عبارتان: الأولى قول بعضهم: الكسب هو «ما يقع به المقدور مِن غير صِحَّة انفراد القادر به»، وهو يتمشَّى على المذهبين جميعًا؛ إذ يصحُّ أنْ تجعلَ «ما» في قولهم: «ما يقع به المقدور» نكرةً موصوفة واقعة موقع ارتباط؛ وأن تجعلها نكرةً موصوفةً واقعةً موقعَ إرادةٍ، فكأنَّه على التَّقدير الأوَّل قد قيل: الكسب هو: ارتباطٌ وتعلَّقٌ يقع به المقدور... إلخ، وكأنَّه على التَّقدير الثَّاني قد قيل: الكَسْب إرادة يقع بها المقدور... إلخ، والمقدور في هذا التَّعريف يراد به: الفعل، كالحركة ونحوها، والمراد بالقادر في هذا التعريف العبد، ومعنى قولهم: «مِن غير صِحَّة انفراد القادر به» مِن غير تجويز كونِ العبد مُنفردًا بفعل ذلك المقدور، بل ومِن غير صحة كون العبد مُشاركًا في فعل ذلك المقدور؛ إذْ لا تأثير للعبد بوجهٍ ما، لا على الاستقلال ولا على المشارَكة، والله ﷻ هو المنفرد بعموم التَّأثير، وليس للعبد إلَّا مُجرَّد المُقارنة أو توجّه القصد؛ **فإذا جعلتَ الكسبَ هو الارتباط؛ لم يكن الكسب حينئذٍ مخلوقًا؛ لأنَّ الارتباطَ أمرٌ اعتباريٌّ لا وجودَ له، وإذا جعلت الكسبَ هو الإرادةَ الحادثة التي تتوجَّهُ نحوَ الفعل كان الكسبُ حينئذٍ مخلوقًا.** والتَّعريف الثَّاني هو قول بعضهم: «الكسبُ هو ما يقع به المقدور في محلِّ قدرته» ويمكن ـ كما ذكرنا في شرح التَّعريف الأوَّل ـ أنْ يُحمل «ما» في قولهم: «ما يقع به المقدور» على التَّعلُّق، وعلى الإرادة، والمقدور هنا هو المقدور هناك، ومحلُّ القدرة: الجارحةُ التي بها الفعل، كاليد في الضَّرب. =

. . . .

= **فإن قلت**: فلا معنى لهذا الكلام إلَّا أنَّ مذهب أهل السُّنَّة يدلُّ على أنَّ العبد مختارٌ في الظَّاهرِ لا غير، وهو مجبورٌ في الباطنِ، وأيُّ قيمة لهذا الاختيار الظَّاهريِّ، مع قولكم: إن الله تعالى قد علِم وقوعَ الفعل مِن العبد، وما علِم اللهُ وقوعَهُ فلا بدَّ مِن وقوعه، ثم أنتم تقولون: إنَّه ﷻ قد خلق فيه القدرة على هذا الفعل، فلا خلاف بينكم وبين الجبريَّةِ إلَّا في الاختيار الظَّاهريِّ؛ فهم يقولون: العبدُ مجبور ظاهرًا وباطنًا، وأنتم تصيرون إلى القول بأنَّه مجبورٌ باطنًا، وإن كان مختارًا ظاهرًا؟

فالجواب عن هذا الكلام: أنْ نُبادر بأن نُقرِّرَ لك أنَّ كثيرًا مِن المحققين قد سلَّموا استلزامَ هذا الكلام للجبر باطنًا، وأجابوا عنه بقولهم: إن الله تعالى لا يُسأل عما يفعل وهم يسألون، وهذا جوابٌ لا يشفي غَليلَ أهلِ النَّظر؛ لأنَّ للجبريَّة أن يقولوا مثل هذا، وهم لا ينكرون أنَّ الله تعالى لا يُسأل عما يفعل، **ولهذا كان الحقُّ في هذه المسألة أنْ يقال**: لا شكَ أنَّ ماهيات الممكنات كلها ـ ومنها الأفعال التي تنسب إلى العباد ـ معلومَةٌ للهِ ﷻ أزلًا، وإذا كانت معلومةً له سبحانه فهي عنده متميِّزةٌ في أنفسها تميُّزًا ذاتيًّا غيرَ مجعولٍ؛ لأنَّ تعلُّق العِلم بها تعلُّق انكشافٍ وإحاطةٍ بغير تأثيرٍ، كما هو معلوم وكما ذكرناه فيما سبق، ومِن تمييزها في ذاتها أنَّ لها أسبابًا ناشئةً عن استعداداتٍ ذاتيةٍ غير مجعولة أيضًا؛ فإذا تعلَّق العِلم الإلهيُّ بها على ما هي عليه في أنفسها وبأنَّها يقتضيها استعدادها تعلَّقت الإرادة الإلَهيَّة بهذا الذي اختاره العبد بمقتضى استعداده؛ فيصيرُ مرادُه بعد تعلُّق الإرادة الإلَهيَّة مرادَ الله تعالى؛ فاختياره الأزليُّ بمقتضى استعداده متبوعٌ للعِلم المتبوعِ للإرادةِ واختيارِ العبد فيما لا يزال تابعٌ للإرادة الأزليَّة المتعلِّقة باختياره، **فالعباد مُنْساقُون إلى فعل ما يصدر عنهم باختيارهم، لا بالإكراه والجبر**، وليسُوا مجبُورِين في اختيارهم الأزليِّ؛ لأنَّه سابقُ الرتبة على تعلُّق العِلم الذي هو سابقٌ على تعلُّق الإرادة.

ولإيضاح ذلك نقول: إن معنا أربعة أشياء مُترتِّبة: **أوَّلها** اختيار العبد أزلًا، وهذا هو المعلوم، **والثَّاني**: تعلُّق عِلم الله تعالى بهذا الاختيار، **والثَّالث**: تعلُّق إرادة الله تعالى به، **والرَّابع**: وقوعه وفقًا للإرادة، وهذا الرابع هو الذي يُقال إنَّ العبدَ مجبورٌ فيه، وعند التَّحقيق لا جبر؛ لأنَّه ما مِن شيءٍ فيه يُبْرِزُه الله تعالى بمقتضى الحكمة ويفيضه على المُمكنات إلَّا وهو=

....

= مطلُوبها بلسان استعدادها، وما حَرَمَ اللهُ أحدًا مِن خلقه شيئًا مِن ذلك، كما يشير إليه قوله سبحانه: ﴿ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ﴾ [طه: ٥٠]، أي: الثابت له في الأزل مما يقتضيه استعداده الذي ليس مجعولا، وليس يضرُّ أن الصور الوجوديَّة الحادثةَ مجعولةٌ، وقوله سبحانه: ﴿فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٨] معناه: أرشدها وساقها إلى اختيار ما هو ثابتٌ لها في نفس الأمر.

ثُمَّ إنَّ فائدةَ إرسال الرُّسل وإنذارهم مَن أُرسِلوا إليهم بعد أنْ علم الله تعالى أنَّ منهم مَن لا يُثمِر فيه الإنذار هو: استخراجُ سرٍّ مَا سبق به العِلم التابع للمعلوم مِن طواعية بعض المكلَّفين وإبَاءِ بعضهم الآخر؛ لئلَّا يكونَ على الله حجةٌ بعد الرُّسل؛ فإن الله تعالى لو أدخلَ فريقًا مِن النَّاس النَّار لسابِق علْمِه أنهم لا يؤمنون؛ لكانَ شأنُ المُعذَّب منهم ما وصف الله تعالى بقوله: ﴿وَلَوۡ أَنَّآ أَهۡلَكۡنَٰهُم بِعَذَابٖ مِّن قَبۡلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوۡلَآ أَرۡسَلۡتَ إِلَيۡنَا رَسُولٗا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبۡلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخۡزَىٰ﴾ [طه: ١٣٤] فأرسلَ سبحانهُ الرُّسلَ مبشِّرين ومُنذرين ليستخرجَ ما في استعداد العباد مِن الطَّوْعِ والإبَاء، فيهلِك مَن هَلَكَ عن بيِّنةٍ، وَيَحيَى مَن حَيَّ عن بيِّنة، إذ بعد الذِّكرى وتبليغ الرِّسَالة تتحرَّكُ الدَّواعي للطَّوْعِ أو الإبَاء بحَسَبِ الاستعداد الأزليِّ، فيترتب عليه الفعل أو الترك بمشيئة الله وإرادته السابقة التابعة للعلم التابع للمعلوم الثابت أزلًا الذي هو استعداد العبد، فيترتَّب على ذلك النَّفع والضَّرّ مِن الثَّواب والعقاب، وإنما قامت الحجة على العصاة والمذنبين والكفار لأنَّ الذي امتنعوا عن الإتيان به ـ بعد بلوغ الدَّعوة وظهور المعجزة ـ وهو الإيمان والطاعة لم يكن أمرًا ممتنعًا لذاته؛ إذ لو كان ممتنعًا لذاته لما وقع مِن أَحَدٍ، فوقوع الإيمان والطَّاعات مِن بعض العباد يدلُّ على أنَّ الإيمان والطاعات أمورٌ لا تمتنع لذواتها، وإنما تمتنع لإباء بعض الناس وامتناعهم منها، وهذا الإباء والامتناعُ نَاشِئٌ عن استعدادهم الأزليِّ باختيارهم السيِّء، وإن كان إباؤه الحادثُ واقعًا بخلق الله تعالى، فإنَّ فعلَ الله تابعٌ لمشيئته سبحانه التَّابعةِ لِعلمه التَّابع للمعلُوم، ونعود فنقول: إنَّ المعلوم الذي هو استعدادُ العبد مِن حيث ثبوتُه أزلًا غير مَجعُولٍ، فعِلم الله تعالى يتعلَّق به أزلًا على ما هو عليه في ثبوتِه غيرِ المَجعُولِ، ثمَّ تتعلَّق الإرادة بتخصيص ما سبق العِلم به مِن مقتضى استعداده الأزليِّ، فتُبرِزُ القدرةُ على طِبق الإرادة: ﴿قُلۡ فَلِلَّهِ ٱلۡحُجَّةُ ٱلۡبَٰلِغَةُۖ فَلَوۡ شَآءَ لَهَدَىٰكُمۡ أَجۡمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩]، أي: لكنَّه لم يشأ هدايتَكُم أجمعين، إذ لم يسبق العلم بذلك، لكون العلم=

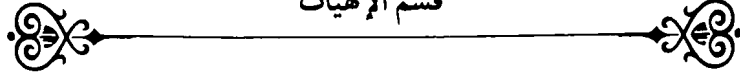
الآتي: «فَلَيْسَ مَجْبُورًا... إلخ» (**لِلعَبْدِ**) المرادُ به كلُّ مخلوقٍ يَصدُرُ مِنه فعلٌ اختياريٌّ، (**كَسْبٌ**) لأفعاله الاختياريَّة، **والكَسْبُ: ما يَقع به المَقْدُورُ بلا صِحَّة انفراد القَادر به**[1]، أو ما يَقعُ به المَقْدُور في مَحَلِّ قُدرَته[2]، **بخلَاف الخَلْقِ**؛

= ليس إلا كاشفًا لما في الاستعداد الأزليِّ، فالمعلوم المُستَعِدُّ للهداية في نفسه كشفه على ما هو عليه مِن قبوله لها، والمعلوم المُستَعِدُّ للغواية تعلَّق به على ما هو عليه مِن عدم قبوله للهداية، فلم يشأ إلا ما سبق به العِلم مِن مُقتضيات الاستعداد، فلم تُبْرِزِ القدرةُ إلَّا ما شاء الله تعالى؛ فصحَّ أنَّ له سبحانه الحجة البالغة على مَن حاول أنْ يعتذر عن نفسه، ولهذا قال ﷺ: «فمَن وجد خيرًا فليحمد الله، ومَن وجد غير ذلك فلا يَلُومَنَّ إلا نفسه» أما في الأوَّل؛ ـ وهو من وجد خيرًا ـ فلأنَّ الله تعالى متفضلٌ بالإيجاد، لا واجب عليه؛ ليحمده على تفضله، وأما الثاني؛ ـ وهو مَن وجد شرًا ـ فلأنه سبحانه ما أَبْرَزَ بقدرته إلَّا ما هو مِن مقتضى استعداد العبد، والحمد لله على كلِّ حالٍ، ونعوذ به سبحانه مِن أهل الزَّيْغِ والضَّلَالِ. **محي**.

(١) **قوله: (المقدور)** أي: كالحركة. **وقوله: (لا صحة انفراد القادر)** وهو العبد. **وقوله: (به)** متعلق بـ(انفراد) أي: أن القادر وهو العبد لا يصح انفراده بإيجاد ذلك المقدور، بل الموجد والمؤثر هو الله وحده، فالحركة مثلا ارتبطَ بها قدرتان: **قدرة الربّ**، ويقال لهذا الارتباط: إيجادٌ وخلقٌ، **وقدرة العبد**، ويقال لارتباطها: كسبٌ. وخالفَ المعتزلةُ فقالوا: الخالق للحركة هو العبد، وإنما لم يكفروا.. لأنهم مقرُّونَ بأن قدرة العبد مخلوقة لله تعالى.

فإن قلت: يرد على مذهب أهل السنة أنه قد قام البرهان على وجوب استقلاله تعالى بخلق الأفعال، والمقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين.

أجيب: بأنا نقول لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى، وبالضرورة أنَّ لقدرة العبد وإرادته مدخلا في بعض الأفعال كحركة البطش، دون البعض كحركة الارتعاش.. احتجنا إلى التخلص من هذا المضيق للقول بأن الله خالق والعبد كاسبٌ، وتحقيق الجواب: أنَّ صرفَ العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسبٌ، وإيجاد الله تعالى الفعلَ عقِبَ ذلك الصرفِ خلْقٌ، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين، فتحت قدرة الله تعالى بجهة الخلق، وتحت قدرة العبد بجهة الكسب. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (أو ما يقع)** أي: إرادة أو اقترانٌ يقع به، أي بسببه أو معه. وقوله: **(في محل قدرته)** أي حالَ كون هذا المقدور في محلِّ قدرته، كالحركة فإنها في محل القدرة وهو اليد. **الشنواني**.

فإنَّه: ما يَقعُ به المَقْدُور مَع صِحَّة انفراد القَادر به[١] ، أو ما يَقعُ به المَقْدُور لا في مَحلِّ قُدرتِه[٢] ، فالكَسْبُ لا يُوجِبُ وجودَ المقدُور[٣] وإنْ أوجبَ اتِّصاف الفَاعِل بذلك المقدور (**كُلِّفَا بِهِ**) العبدُ ؛ أي: ألزمَهُ اللهُ بسببه فعلَ ما فيه كُلْفَة ؛ لأنَّا نعلمُ[٤] بالبُرهان أنْ لا خَالِق سِواه تعالى ، وأنْ لا تَأثيرَ إلَّا للقُدرةِ القديمة ، ونَعلَم بالضَّرورةِ أنَّ القدرةَ الحادثة للعبد تتعلَّق ببعض أفعاله ؛ كالصُّعود ، دون البعض ؛ كالسُّقوط ، فنَسمي أثرَ القدرة الحادثة كَسْبًا وإنْ لم نَعرف حقيقته[٥] ، ويُفهم مِن قوله: «كُلِّفا»[٦] ردُّ مذهب الجَبْريَّة.

(**وَلَمْ يَكُنْ**) العبدُ (**مؤَثِّرًا**) في المَقدُور تَأْثيرَ اختراعٍ وإيجادٍ له ، **ومُراد النَّاظم**: أنَّ مذهب أهل السُّنَّة: أنَّ للعبدِ كسبًا لأفعاله ، يَتعلَّق به التَّكليف مِن

---

(١) **قوله: (مع صحة انفراد القادر به)** وهو الله ﷻ ، أي: من غير مقارنة كسب.

(٢) **قوله: (لا في محل قدرته)** أي: حال كون المقدور ليس ثابتا في محل قدرته ، وذلك المحل هو الذات ، قال الكمال: ولا يصح أن يطلق أن ذاته محلٌ لقدرته ؛ لتنزيه ذات الله الباري عن أن تكون محلا لشيء ، بل يقال: صفاته قائمة ، بمعنى: اختصاص الناعت أي: النعت بالمنعوت كما في «شرح المقاصد» وغيره ، مثال ما تقدم: حركة المُرتعش ؛ فإنها مقدورة للرب وليست قائمة بذاته تعالى. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (فالكسب لا يوجب)** تفريع على عدم صحة الانفراد ، وفي الحقيقة لا تصح للكسب المشاركة ، كما لا يصح له الانفراد ، ولا تأثيرَ له بوجه ما ، إنما هو مجرد مقارنة ، والخالق الحقُّ منفردٌ بالفعل بعموم التأثيرِ. **الأمير**.

(٤) **قوله: (لأنا نعلم)** علَّة لقوله: (وعندنا للعبد كسب) أي: لا خلقٌ. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (وإن لم نعرف حقيقته)** فيه أنا نعرفها بأنها تعلق القدرة الحادثة ، ولعله أراد لا نعرفها واضحة على التعيين ، فإن تعلق القدرة مجرد مقارنة ولا يكفي لكثرة المقارنات ، فلا بد من مزيد خصوصية خالية عن التأثير ، وإن عجزت عن بيانها العبارة ؛ فيكفي الشعور بها إجمالا ، فلينظر. **الأمير**.

(٦) **قوله: (ويفهم من قوله كلفا)** بل ومن قوله: كسب ، وألِف (كُلِّفا) للإطلاق. **الأمير**.

غير أنْ يكونَ مُوجدًا وخَالقًا لها، وإنَّما له فيها نِسبة التَّرجيح، كالميل للفعل أو التَّرك، والأصل في هذا قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]. ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

ولو كانَ العبدُ خالِقًا لأفعاله لكانَ عالمًا بتفاصيلها[١]، واللَّازِم باطلٌ[٢]؛ فالملزوم كذلكَ. (فَلْتَعْرِفَا) هذا الحُكْمَ الخَفِيَّ الإدراك، مع ظهوره عند مُثبتِ الوَحدانيَّة المَحضَة له تعالى، وهذه النُّسخة هي التي أصلحها أستاذُنا ـ رحمه الله تعالى ـ في المُبْيَضة بيده، وهي أحسنُ مِن المُتداولة في أيدي النَّاس، قال: وما منعني أنْ أشرحَ عليها إلَّا غيبة الأصل عنِّي، كما نبَّه على ذلك بطُرَّة أصله[٣].

(١) قوله: (**ولو كان العبد خالقا لأفعاله**) هذا دليل عقلي بعد الدليل النقلي، وهو قياس اقتراني مركب من شرطية وحملية، ويصح جعله استثنائيا بأن يقال: لكن التالي باطلٌ، ووجه الشرطية: أن كل حركة تحتاج لعلم وإرادة، والتالي باطل بالضرورة، إذ عند النقل مِن مكان إلى مكان احتوى على حركات كثيرة بعضها أسرع من بعض، وسكنات لا يعلم تفصيلها. **الشنواني**.

(٢) قوله: (**واللازم باطل**) أي: بالضرورة كما صرح به، فإن حركات الإنسان كانتقاله من موضع إلى موضع يشتمل على سكنات متخللة، وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ، ولا شعور للماشي بذلك، وليس هذا ذهولا عن العلم، بل لو سئل لم يعلم، قال السعد: وهذا في أظهر أفعاله، وأما إن سألناه عن حركة أعضائه في المشي والأخذ والبطش ونحو هذا مما يحتاج إليه من تحريك العضلات وتمديد الأعصاب.. فالأمر أظهر. **الشنواني**.

(٣) اعلم أن المصنِّف كتب أولاً في تأليفه لنظمه: وعندنا للعبد كسب كلفا *** به ولكن لم يؤثر فاعرفا

وأعطاه للناس وانتشر، وبعد ذلك غير هذه النسخة بقوله: (ولم يكن مؤثرا فلتعرفا) ثم غفل بعد ذلك عن هذه النسخة الثانية المصححة، وشرح على النسخة الأولى، فكتب في الهامش بعد الشرح: إن الصواب هو النسخة الأخرى الذي أثبتنا فيه: (ولم يكن مؤثرا فلتعرفا). **وقوله: (أحسن مِن المتداولة)** ففي المُتداولة كذا: (به ولكن لم يؤثر فاعرفا) **ووجه الأحسنية**:=

وفُهِم مِن قوله: «وَلم يكنْ مُؤثِّرًا» رَدُّ مذهبِ المعتزلةِ[1]، لكنَّ القومَ لا يكتفُونَ إلَّا بالتَّصريح في مقام رَدِّ المذاهب الفاسدة، فلِذا أشارَ إلى ردِّ مذهب الجبريَّة بقوله:

٤٩ - فَلَيْسَ مَجْبُورًا ولا اخْتِيَارَا وَلَيْسَ كُلًّا يَفْعَلُ اخْتِيَارَا

(**فَلَيْسَ مَجْبُورًا**) أي: وإذا علمتَ وجوبَ ثبوتِ كَسْبِ العبد باختياره.. فاعتقد أنَّ العبدَ ليس مجبورًا (**وَلَا اخْتِيَارَا**)[2] له في صدور جميع أفعاله عنه، التي مِن جُملتها الكَسْبُ السَّابق، كما زعموا أنَّه منبعٌ لظهورها، كخيطٍ مُعلَّق في الهواء تُميله الرِّياح يَمينًا وشِمالًا؛ فالحيواناتُ عندهم في أفعالها بمنزلة الجمادات، لا تتعلَّقُ بها قُدَرُها، لا إيجادًا ولا اختراعًا، ولا تَناولًا ولا اكتسابًا؛ فالواجبُ اعتقاده: أنَّ بعض أفعاله صادرٌ عن اختياره، وبعضُها الآخرُ

= أنَّه لا محل للاستدراك، فـ(لكن) تُشعر برفع شيء يُتوهم ثبوته أو نفيه، وليس هنا ما يتوهم. وقوله: (**ما منعني أن أشرح عليها إلا غيبة الأصل**) أي: الأصل المُصحح عندما أراد شرح هذا البيت فكتب بعد ذلك في طرة شرحه العُذر عن تذكره للتصليح، **فالمعنى**: وما منعني من الشرح على هذه النسخة إلا كونها غابت عني مع النسيان إذ ذاك.

(١) **قوله: (وفهم من قوله: ولم يكن مؤثرا)** الأحسن في التعبير: فهم من قوله: (كسب) ردُّ مذهب الجبرية، ومِن قوله: (لم يكن مؤثرا) ردُّ مذهب أهل الاعتزال، ولكن هذا باللازم لا بالصراحة، والأئمة لا يكتفون بذلك في هذا الفن؛ ولهذا صرَّح فيما يلي بالردِّ. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (ولا اختيارا)** عطف على (مجبورا) فهو مدخول للنفي وتأكيد له، أي: وليس لا اختيارا. ويحتمل: أن يكون تعيينا لمذهب أهل السنة، أي: ليس مجبورا في الجميع ولا مختارا في الجميع، بل هو في بعضها مجبور وهي الحركات الاضطرارية، وفي بعضها مختار وهي الحركات الاختيارية التي من جملتها الكسب، وهو المعنى المكسوب، بل هو مجبور في بعضها، فالردُّ من حيث الهيئة الاجتماعية. **الشنواني**.

عَن اضطِرَارِه؛ لما يجده كلُّ عاقلٍ مِن الفَرْقِ الضَّروريِّ بين حَرَكَتَيْ يَد المُرتَعِش الارتِعَاشِيَّة والإراديَّة حالَ تَناولِ بعض الأشياء.

وأشارَ إلى رَدِّ مذهب المعتزلة بقوله (وَ) الواجب اعتقاده أيضًا أنَّ العبد (**لَيسَ كُلًّا يَفْعَلُ اخْتِيَارًا**)[1] أي: لا يخلقُ كلَّ فَردٍ فَردٍ مِن أفرادِ جُزئيَّات فعله الاختياريِّ، للإجماع على أنَّه لا خالِقَ غيرُه ﷻ، واستِنَاد جميعِ المُمكنات إلى قدرته تعالى وإرادته وعِلمه الأزليَّات.

وعُلِم مِن وجوبِ انفرادِه تعالى بالخَلق بالاختيار ونفي تأثير العبدِ فيما

(١) «يفعل» في قول المصنف «وليس كلا يفعل اختيارا» بمعنى: يخلق، بدلالة المقام، و«كلًّا» مفعول مُقدَّم ليفعل، و«اختيارًا» منصوبٌ على نزع الخافض، وظاهر هذه العبارة بحسب قواعد المنطق فاسدٌ؛ لأنَّ القاعدة أنَّه إذا اجتمع في الكلام أداةٌ دالَّةٌ على النَّفي مثل «لا» و«ليس» و«ما» وأداةٌ دالَّة على العموم مثل «كل» و«جميع» و«عامة»، فإن تقدمت أداة النفي على أداة العموم دلَّ الكلامُ على سلب العموم، أي: على أنَّ النفي مُسلَّطٌ على المجموع مِن حيث هو مجموع، وهذا لا ينافي أنَّ بعض الأفراد خارجٌ مِن الحكم؛ فإذا قلت: «ليس كل طالب يؤدي واجباته» فإنَّ المعنى أنَّ مجموعَ الطلاب مِن حيث هم مجموع لا يؤدُّون واجباتهم؛ فلا ينافي أنَّ بعض الأفراد مِن الطُّلَّاب يؤدُّون واجباتِهم، أمَّا لو تقدمت أداة العمومِ على أداة النَّفيِ فإنَّ المعنى يَصير: أنَّ كلَّ فردٍ مِن الأفراد محكومٌ عليه بالحكم المنفي، ويسمى: عموم السلب، **فإن قلتَ**: كلُّ مسلمٍ لا يُقَصِّر في واجبه» فمعنى ذلك أنَّ كلَّ فردٍ مِن أفرادِ المسلمين لا يقصر في واجبه، وإذا طبَّقت هذه القاعدةَ على قول المصنِّف: «ليس كُلًّا يفعل اختيارًا» أفاد هذا الكلام أنَّ العبد يخلُق بعض أفعالِ نفسهِ الاختياريَّة، مع أنَّ المراد أنَّه لا يخلُق فعلًا أبدًا، **والجواب**: أنَّ هذه القاعدةَ التي قرَّرناها أغلبية، يعني أنَّ الغالبَ أن يكون الأمر على ما ذكرنا، وقد تأتي أداة النَّفيِ مُتقدِّمَةً على أداة العموم، ويكون المراد عموم السَّلب، وما هنا مِن هذا القبيل، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [الحديد: ٢٣] والقرينة على أنَّ المراد بهذه العبارة عموم السَّلب قول المصنف فيما سبق «ولم يكن مؤثِّرًا». محي.

باشرَه مِن الأفعال.. بطلانُ دعوى أنَّ شيئًا يؤثِّر بطبعه أو بقوَّة فيه(١)، وإنَّما اللهُ تعالى بَحَسب جَري العادة يخلُق ذلكَ الأثرَ عنده لا به، كالسَّتر عند اللُّبس(٢)، والرِّيِّ عند الشُّرب، والاحتراق عند مماسَّة النَّار.

[بيان أنه تعالى لا يجب عليه ثواب المطيع ولا عقاب العصاة]

٥٠ - فـإنْ يُثِبْنَـا فَـبِمَحْضِ الفَضْـلِ وإنْ يُعـذِّبْ فَبِمَحْضِ العَـدْلِ

ثُمَّ فرَّعَ على وجوب انفراده تعالى بخلق أفعال العباد، وأنَّه لا تأثيرَ لهم فيها سِوى الكسب؛ فقال: إذا علمتَ أنَّه سبحانهُ هو الخالقُ لأفعالنا وحده خيرًا كانتْ أو شرًّا، وأنَّ قدرتَنَا الحادثةَ ليست مؤثِّرة في أفعالنا (فَـ) اعتَقِد أنَّه تعالى (إنْ يُثِبْنَا) على الخير والطَّاعة (فَـ) إثابَتُه إنَّما هي (بِمَحْضِ الفَضْلِ)(٣)

---

(١) قوله: (يؤثر بطبعه أو بقوة فيه) أي: بقدرة، والحاصل أن الفرق أربعة:
الأولى تقول: إن الأشياء تؤثر بطبعها كالماء والنار، وهم كفار. **والثانية تقول**: لا تؤثر بطبعها، ولكن بقوة أودعها الله فيها، وهم المعتزلة. **والثالثة تقول**: إنها لا تؤثر بطبعها ولا بقوة أودعها الله فيها، ولكن باللزوم العقلي، وهؤلاء هم الجاهلون بحقيقة الحكم العادي، وربما جرَّ هذا إلى الكفر؛ لأن كل عادي عندهم يجعلونه عقليا، فينكرون غير المعتاد، ومن جملته الإحياء بعد الموت؛ فيجر إلى إنكار البعث، فلا يحكم بكفر هذا القائل مالم يعتقد هذا اللازم. **والفرقة الرابعة تقول**: المؤثر هو الله تعالى، واللزوم عادي. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (كالستر عند اللبس)** أي: الحجاب الحاصل عند لبس الثوب. **الشنواني**.

(٣) الفاء في قول المصنف: «فإنْ يُثبنا» حرفٌ دالٌ على التفريع، والمُفرَّع عليه ما تقدم مِن وجوب اعتقاد أنه ﷻ منفردٌ بخلق أفعال العباد، وأنَّ العبادَ ليس لهم في الأفعال الاختياريَّة إلَّا مجرَّد الكسب، ووجه تفريع هذا على ذلك أنه على التَّحقيق لم يحصل مِن العباد خير يستحقُّون عليه الثَّواب ولا شرٌّ يستوجبون به العقاب.
ويجوز أن تكون «الفاء» فاء الفصيحة؛ لأنها أفصحت وأبانت عن جواب شرطٍ مُقدرٍ مفهومٍ=

أي: بفضله الخالِص، وهو: **العطاءُ عن اختيارٍ**، لا عَن إيجابٍ كما يقوله الحُكماء، ولا عن وجوبٍ[1] كما يقوله المعتزلة، **(وَإِنْ يُعَذِّبْ فَبِمَحْضِ العَدْلِ[2])** أي فتعذيبه بعدلِه الخالص، وهو: **وضع الشَّيء في محلّه مِن غير**

= مِن الكلام السابق المشار إليه، وتقدير الكلام على هذا الوجه: إذا علمت أن الله تعالى منفَرِدٌ بخلق أفعال العباد الاختياريَّة خيرًا كانت أو شرًّا فاعلم أنه إن يثبنا... إلخ.

و«المَحْضُ» ـ بفتح الميم وسكون الحاء المهملة ـ وصفٌ بمعنى الخالص مِن الشوائب، وإضافته إلى الفضل مِن إضافة الصفة إلى الموصوف، والمراد مِن «محض الفضل» العطاء الصادر منه تعالى عن اختيارٍ كاملٍ لا تشوبه شائبةُ إيجابٍ ولا شائبةُ وجوبٍ، **والغرض مِن هذا الكلام الرد على فِرْقَتَين**: الفرقة الأولى الفلاسفة، والفرقة الثانية: المعتزلة.

فأما الفلاسفة: فزعموا أنَّ الله تعالى يثيب الطائعين بغير اختيارٍ له في إثابتهم، لكون طاعتهم علَّةً تنشأ عنها معلولاتُها مِن غير اختيارٍ لها.

وأما المعتزلة: فزعموا أنَّ إثابة الطائعين مُستحقَّة عليه سبحانه، يثيبهم باختياره، لكن لكونه يَقبُح ألا يفعل ذلك معهم.

ودليل ما ذهب إليه أهل السنة: أنَّ طاعاتِ العباد وإنْ كثرت لا تفي ببعض ما أنعم الله به على العبد، فكيف يتصور أنه يستحق العِوَضَ عليها؟ **محي**.

(١) **قوله: (لا عن إيجاب)** بحيث تكون الذات علة أو طبيعة تنشأ عنها معلولاتها من غير اختيار لها، يعني أنه يُثيب ولا اختيار له أبدا في الإثابة، كحركة الإصبع مع حركة الخاتم. **وقوله: (ولا عن وجوب)** بحيث يصير مُستحَقًا لازما يقبُح عليه تعالى تركه، فيثيبُه باختياره لكن مع الوجوب، فمذهب أهل السنة الإثابة بالفضل الخالص غير مشوب بإيجاب ولا وجوب، فبالفضل: ردٌّ لقول الفلاسفة، وبالخالص: ردٌّ لمذهب المعتزلة. **الشنواني**.

(٢) الإضافة في قوله: «فبمحض العدل» مِن إضافة الصفة إلى الموصوف، نظيرَ ما ذكرناه في قوله السابق: «فبمحض الفضل» ومعنى **العدل** المحض: وضع الشيء في موضعه مِن غير اعتراض على الفاعل، وضدُّه **الظُّلْمُ**: وهو وضع الشَّيء في غير موضعه مِن غير اعتراض على الفاعل، والغرضُ بيان أنَّ الله ﷻ لا تنفعه طاعةُ مَن أطاع، ولا تضره معصية مَن عصاه، وأنَّ الْكلَّ بخلقه وإيجاده، وأنَّ الطاعة ليست مُستلزِمةً للثواب، والمعصية ليست مستلزمةً للعقاب، وإنَّما الطاعة أَمَارَة عاديةٌ تدلُّ على ثواب فاعلها، والمعصية أمارة عادية تدلُّ على عقاب=

اعتراضٍ على الفاعل، وليس ظلمًا ولا جَوْرًا، ولا واجبًا عليه تعالى أنْ يفعلَه؛ لأنَّ جميعَ الكائنات التي مِن جُملتها الثَّواب والعِقاب مملوكٌ له تعالى، ناشئٌ عن قدرته وإرادته؛ فليس لهما سببٌ عقليٌّ[1]، وإنَّما الطَّاعة والمعصية أَمارَتان مخلوقتان له تعالى تدُلَّان على ما اختاره مِن ثوابٍ وعِقابٍ، حتَّى لو عكسَ دلالتَهما، أو أثابَ وعاقبَ بلا سبقِ أمارةٍ؛ لكان ذلك منه تعالى حسنًا، لا يُسْأَل عمَّا يفعلُ[2]، إلَّا أنَّ الخُلْفَ في الوعد نقصٌ لا يجوز أنْ يُنسب إليه تعالى، فيثيبُ المطيعَ[3] البتَّة إنجازًا لوعده، بخلاف الخُلْف في الوعيد، فإنَّه فضلٌ وكَرمٌ، يجوز إسنادُه إليه تعالى، فيجوز أنْ لا يُعاقِب العاصي.

[نقض قاعدة الصلاح والأصلح الاعتزالية]

٥١ - وَقَـولُهُمْ إنَّ الصَّـلاحَ واجِـبُ   عليـه زُورٌ مَـا عَلَيْـهِ واجِـبُ

وأشارَ إلى المسألة المُترجمة في كُتبهم بمسألة وجوب الصَّلاح

= فاعلها، وهذا كلُّه تقرير لما يقتضيه العقل، وأما بحسب الشرع فإن الله سبحانه وعد الطائع بالثواب، ووعد العاصي بالعقاب، ولا يجوز خُلْف الوَعْد على ما قررناه آنفا، ويجوز خُلْفَ الوعيد؛ لأنَّ خُلف الوعيد فَضْلٌ وكَرَمٌ، وهو سبحانه أكرم المسئولين، وأوسعهم رَحابًا، وأكثرهم مَنًّا، عاملنا الله تعالى بلُطْفِهِ، وفَضْلِه، وَمَنِّه! آمين. **محي**.

(١) **قوله: (فليس لهما سبب عقلي)** أي: ولهما سبب شرعي، وهو المعبر عنه بالأمارة مِن قوله: ثواب أي: على الطاعة، وقوله: عقاب، أي: على المعصية بقرينة المقام. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (لا يُسأل عما يفعل)** أي: سؤال لومٍ، وأما السؤال عن الحكمة مع كمال الأدب فلا ضرر فيه. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (إلا أن الخُلف في الوعد نقص)** هذا بحسب الشرع، وما تقدم بحسب العقل. **وقوله: (لا يجوز)** أي: شرعا. **وقوله (فيثيب المطيع)** أيضا شرعا. **وقوله بعدُ: (ويجوز إسناده إليه)** أي: شرعا وعقلا بأن لا يعاقب العاصي، بخلاف الكافر فإنه تعين دخوله النار. **الشنواني**.

والأصلح، فقال: (وَقَوْلُهُمْ) أي: المعتزلة، وإنْ لم يتقدَّم لهم ذِكْرٌ؛ لِشُهرَة هذا المذهب عنهم (إِنَّ الصَّلَاحَ) يعني فعلَه بالعباد (وَاجِبٌ عَلَيْهِ) تعالى؛ فتركُه بُخلٌ وسَفهٌ يَستحقُّ به الذَّمَّ، وفعلُه حكمةٌ ومصلحةٌ يَستحقُّ به المَدْحَ (زُورٌ)(١)

(١) الضَّمير في قول المصنِّف: «وقولهم» عائدٌ إلى المعتزلة كما بيَّنه الشَّارح، وإن لم يتقدَّم في الكلام ذكرهم؛ لشهرة هذا المذهب عنهم.
واعلم أن للمعتزلة عبارتين: أولاهما قولهم: «فعل الصلاح واجب على الله تعالى» والصَّلاح في هذه العبارة يقابل الفساد، كالإيمان في مقابل الكفر.
وحاصل مذهبهم على ما تؤديه هذه العبارة: أنَّه إذا كان هناك أمران أحدهما صلاحٌ والآخر فسادٌ وجبَ على الله تعالى أنْ يفعلَ مع العبدِ الصلاح منهما وأنْ يُجنِّبُهُ الفسادَ، **والعبارة الثانية** قولهم: «فعل الأصلح واجب على الله تعالى للعباد» والأصلح في هذه العبارة معناه: **الأقوى** والأشد في الصلاحية، ويقابله الصلاح، ككون العبد في أعلى مراتب النعيم في مقابلة كونه في أول مراتبه.
وحاصل مذهبهم على ما تؤديه هذه العبارة: أنه إذا كان هناك أمران أحدهما صلاح والآخر أصلحُ منه؛ وجب على الله تعالى أنْ يفعلَ الأصلحَ منهما دُونَ ما هو صَلاحٌ.
وللمعتزلة فيما بينهم خلافٌ في المراد بالصلاح والأصلح، وسنبينه لك إن شاء الله تعالى، وإذا تبين لك هذا الموضوع على الوجه الذي شرحناه **علمت أنَّ في كلام المصنف نقصًا مِن جهتين:**
الأُولى: أنه تكلم على إبطال مذهبهم كما تدل عليه العبارة الأولى، ولم يتعرض لإبطاله على ما تدل عليه العبارة الثانية.
والجهة الثانية: أنه لم يتعرض لتبيين الخلاف الواقع بينهم في المراد بالصلاح، **فأما الجهة** الأولى فيمكن الجواب عن التقصير فيها: بأنه لَمَّا أبطلَ مذهبهم على ما تقتضيه **العبارة الأولى** لزمه إبطال مذهبهم على ما تقتضيه العبارة الثانية، ووجه ذلك أنَّ الصلاح أعمُّ مِن الأصلح، ونفي الأعم يستلزم البَتَّة نفي الأخص، ألا ترى أنني لو نفيت كون هذا الشيء حيوانًا لزم البتة أن ينتفي كونه إنسانًا، وأما الجهة الثانية فيمكن الجواب عن التقصير فيها: بأنَّ غرضَ المصنِّف إنَّما تعلَّق بإبطال مذهبهم على كل وجوهه، ولم يتعلق ببيان مذهبهم وتحريره.
والحاصل أن المعتزلة قالوا: فعل الصلاح والأصلح واجبٌ على الله تعالى، وأنَّهم اختلفوا=

. . . .

= فقال معتزلة بغداد: يجب على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح لعباده بالنَّظر إلى الدِّين والدُّنيا جميعًا، وقال معتزلة البصرة: يجب على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح بالنَّظر إلى الدِّين وحده، واختلفوا في المراد بالأصلح؛ فذهب أهل بغداد إلى أنَّ المراد به الأَوْفَق في الحكمة والتدبير، وذهب معتزلة البصرة إلى أنَّه الأنفع والأكثر فائدةً.

وحاصل هذه المسألة: أن المعتزلةَ جميعًا ذهبوا إلى: أنه يجب على الله تعالى إقدار العبد وتمكينه وأن يفعل معه أقصى ما يمكن في معلُومه سبحانه مما يؤمِن عنده المكلَّفُ ويطِيعُ، وأنَّه سبحانه فَعَلَ مع كلِّ أحدٍ غايةَ مقدوره مِن الأصلح، وليس في مقدوره لطفٌ لو فعله بالكفَّار لآمنوا جميعًا، وإلَّا لكان تركه بُخْلًا منه وسَفَهًا، وعمدتهم القُصْوَى في هذه المسألة قياس الغائب على الشَّاهد؛ لقصور نظرهم في المعارف الإلَهيَّة واللَّطائف الخفيَّة الرَّبانيَّة، ووُفُورِ غلَطِهم في صفات الواجب الحق وأفعال الغني المطلق، قالوا: نحن نقطع بأن الحكيم لو أَمَر بطاعته وقَدَرَ على أنْ يعطي المأمورَ ما يصل به إلى الطاعة مِن غير تضرر بذلك؛ ثم لم يفعل كان مذمومًا عند العقلاء مَعدُودًا في زُمرة البخلاء، وكذلك مَن دعا عدوَّه إلى الموالاة والرُّجوع إلى الطَّاعة لا يجوز أن يعامله بالغِلْظَةِ واللِّينِ؛ لأنَّه ينفر ولا يقبل، وإنما يعامله بما هو أَنْجَعُ في حصول المراد، وأدعَى إلى ترك العِناد، وأيضًا فإنَّ مَن اتخذ ضيافةً لرجلٍ واستدعى حضوره وعلم أنَّه لو تَلَقَّاه بِبِشْرٍ وطلاقَةِ وَجْهٍ دخل وأكل، وإلا فلا؛ فالواجب عليه أن يَتلقَّاه بالبِشر والطلاقة والمُلَاطفة، لا بأضدادها، قلنا: ـ بعد تسليم أنَّ الأمر يستلزم الإرادة ـ إنما يكون ذلك مِن شأنِ حكيمٍ محتاجٍ إلى طاعةِ الأولياء أو رجوع الأعداء، يتعزَّز بكثرة الأعوان والأنصار، وتعظم لديه الأقدار، لا في حكيمٍ غنيٍّ كلَّ الغِنَى عن مُوالَاةِ الأولياءِ، قادرٍ كلَّ القدرة على الانتقام مِن الأعداء، لا تنفعه طاعةُ مَن أطاعه، ولا تضرُّه معاداة مَن عاداه، لا يعتزُّ بكثرة الأنصار والأعوان، ولا تخذله الأعداء ولو كان بعدد القطر والحصى والتراب.

وقد استَدلَّ أهل السنة والجماعة لصِحَّة ما ذهبوا إليه مِن أنَّه لا يجب على الله تعالى فعل الصَّلاح والأصلح لأحدٍ مِن عباده بوجوهٍ:

الوجه الأوَّل: أنَّه لو وجب عليه الأصلَح لعباده لما خلق الكافِرَ الفقيرَ المُعذَّبَ في الدُّنيا والآخرة، سيَّما المبتلى بالأسقام والآلام والمِحَنِ والآفات: وقد حُكِيَ أنَّ الحافظ ابن حجرٍ=

....

= مَرَّ يومًا بالسُّوق في موكبٍ عظيمٍ وهَيْأةٍ جَمِيلةٍ، فهجَمَ عليه يهوديٌّ وأثوابُه مُلَطَّخةٌ بالدَّرَنِ، وهو في غاية الرَّثَاثة والبَشاعة، فقَبَضَ على لِجَامِ بغلته، ثم قال له: يا شيخ الإسلام، أنت تزعم أنَّ نبيَّكم قال: «الدنيا سجن المؤمن، وجنة الكافر»، فأيُّ سجنٍ أنتَ فيه مع هذا النِّعمة؟ وأيُّ جنَّة أنا فيها مع ما ترى؟ فقال له الحافظ ﷺ: أما أنا، فإنَّ الذي أنا فيه بالنِّسبة لما أعدَّه الله في الآخرة مِن النَّعيم للمؤمنين يُعدُّ سِجنًا، وأما أنت، فإن الذي أنت فيه بالنِّسبة لما ينتظرك مِن العذاب الأليم يُعَدُّ جنَّةً.

الوجه الثاني: لو كان فعل الأصلح واجبًا على الله لم يَستوجِب عليه شكرًا، لكونه مؤدِّيًا للواجب عليه، كمَن يرد وديعةً أودعها، وكمن يؤدي دَيْنًا لَزِمَه، مع أنَّه سبحانه قد طلبَ مِن عباده أنْ يشكروه على ما فعل معهم، قال الله تعالى: ﴿وَٱشْكُرُواْ لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة: ١٥٢]، وقال: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٤٧]، وقال: ﴿أَنِ ٱشْكُرْ لِي وَلِوَٰلِدَيْكَ﴾ [لقمان: ١٤]، وما لا يحصى من الآيات.

والوجه الثالث: أن مَقدُورَات الله تعالى غير مُتناهية إلى حدٍّ، وهذا الأصلح الذي أوجبوه عليه تعالى، إمَّا أن يكون معلومَ المِقدَار، أي: محدودًا بحدٍ لا يتجاوزه، وإمَّا ألَّا يكون كذلك، فإنْ كان معلومَ المِقدَار محدودًا بحدٍ ينتهي إليه فإن الزِّيادة على هذا القدر أمرٌ ممكنٌ واقعٌ تحت مقدوره سبحانه، فلا يكون ما وصل إلى الحد المقدر هو الأصلح؛ لأنَّ الأكثرَ منه صلاحًا ممكنٌ، وإن لم يكن محدودًا بحدٍّ لا يتجاوزه، لزم الجهل بحقيقة الواجب.

فإن قيل: نختار الأوَّل، ولا نسلِّم أنَّ الزِّيادة أصلح؛ لأنه ربما يصير ضمُّ المزيد مفسدةً، كمَا أن ضم النَّافع إلى النَّافع قد يصير مضرَّةً، ألا ترى أنَّ الطبيب يصف قَدْرًا مُعيَّنًا مِن الدواء يكون فيه الشِّفاء، فإذا أضيف قدرٌ آخرُ مِنْه كان مَضرَّةً، **فالجواب**: أنَّا لا نَعقل أنَّ ضمَّ الصَّلاح إلى الصَّلاح يكون فسادًا، وقياس ذلك على الدَّواء والعلاج به قياسٌ فاسدٌ؛ لأنَّ الزيادة في الدواء ليس مِن باب ضم النَّافع إلى النَّافع، بل هو مِن باب ضمٍّ غيرِ النَّافع؛ بل الضَّار إلى النافع، ألا ترى أنه يطلب في الحمى مثلًا شراب قدرٍ معلومٍ من الدَّواء، يقاوِم الحَرَارة الَّتِي تَغْلِب في مثل هذه الحال، فإذا زِيدَ على القَدْرِ المطلوب قَدْرٌ آخرُ فإنَّ هذا القَدْرَ الزَّائِدَ لا يعمل عمل القَدْر المطلوب مِن دفع الحرارة، وإنما يثبت برودة تزيل الصحة والاعتدال،=

....

= بخلاف الصلاح في الدِّين؛ فإنه لا يَتقدَّر ولا ينتهي إلى حدٍّ، وكل صلاح منه ينضم إلى صلاح فإنَّه يكون أصلح.

الوجه الرابع: أنَّه يلزم على ما ذهبوا إليه أنْ تكون إماتةُ الأنبياء والمرشدين بعد حينٍ مِن حياتهم مع تَبْقية إبليسَ وذُرِّياته مِن الضالين المُضلين إلى يوم الدِّين أصلحَ عندكم لعباد الله، وكفى بهذا فظاعةً.

الوجه الخامس: أنَّه يلزم على مذهبهم أن الله تعالى لم يفعل ما وجب عليه مع كلٍّ مِمَّن عاشَ سليمًا حتى بلغ وكفر أو عصى أو ارتدَّ بعد الإسلام، لأنَّ إماتته في حال الصبي أو سَلْبَ عقله كان أصلح له، ولم يفعله، فإنْ زعمتم أنَّ الأصلح هو التَّكليف والتعريض للنَّعيم المُقيم لكون ذلك أعلى الـمَنْزِلَتَيْنِ، وقد فعله مع هؤلاء الذين ذكرتم، قلنا: فلا يكون قد فعل ما هو الأصلح بكلٍّ مَن أماته في حال الصِبَى أو أورثه الجنونَ؛ لأنَّه لم يبق واحدًا من هؤلاء حتى يبلغ سليما فيعرضه لأعلى المنزلتين. **فإن قيل**: عَلِم مِن هؤلاء أنَّ واحدًا منهم لو عاش لضلَّ وأَضَلَّ غيرَه فأماته لمصلحته ومصلحة غيره، **قلنا**: فلِمَ لم يُمِتْ «فِرعَوْنَ» و«هامان» «ومَزْدَكَ» و«زَرَادِشْتَ» وغيرَهم مِن الضَّالِّين والمضلِّينَ أطفالًا؛ وهذا الوجه هو لُبَاب المناقشة التي دارت بين أبي هاشمٍ الجُبَّائي وأبي الحسن الأشعري، وكان الأشعري أحد تلامذة الجُبائي، وكان الشيخُ يُقرِّرُ في درسه يومًا هذه المسألة، فقال أبو الحسن: ما تقول في ثلاثة إخوةٍ مات أحدهم كبيرًا طائعًا، ومات الثاني كبيرًا عاصيًا، ومات الثالث صغيرًا؟

فقال الجُبائي: الأول يُثاب بالجنة، والثاني يُثاب بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب؛ (وذلك على قولهم بالمنزلة بين المنزلتين).

فقال الأشعري: فإن قال الثالث: يا ربِّ، لأيِّ شَيءٍ أَمَتَّنِي صغيرًا ولم تُبقِنِي حتى أبلُغ فأطيعكَ فأدخلَ الجنَّةَ؟

فقال الُجبائي: يقول له ربُّه: علمتُ أنكَ لو كبرتَ عصيتَ فتدخل النَّار، فكانَ الأصلحُ لك أنْ تموتَ صغيرًا.

فقال الأشعري: فإن قال الثَّاني: يا ربِّ لَمَّا عَلِمْتَ أنِّي إنْ كبرتُ عصيتُ فدخلتُ النَّارَ، فلِمَ لم تُمِتْنِي صغيرًا حتَّى أكون كأخي؟ ماذا يقول الرَّبُّ؟ فَبُهِتَ الجُبائي.

ومِن ذلك الحين تركَ الأشعري دروسه ومذهبه، واشتغلَ هو وأتباعه بإبطالِ مذهب=

خبر المبتدأ، أي: مُزَيَّنُ الظَّاهر[1] فاسدُ الباطن فهو باطلٌ؛ لأنَّه لو وجبَ عليه تعالى الأصلحُ لعباده لما خلقَ الكافرَ الفقيرَ المُعذَّبَ في الدُّنيا بالفقر وفي الآخرة بالعذاب الأليم المُخلَّد، لا سيَّما المُبتلَى في الدُّنيا بالأسقام والمِحن والآفَات، وأيضًا لو وجب عليه الأصلحُ لما بَقي للتَّفضيل مَجالٌ[2]، ولم يكنْ له تعالى خِيرَةٌ في الإنعام، وهو باطلٌ؛ لقوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨]. و﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ١٠٥].

[نقضُ أهلِ السنَّةِ لمسألةِ الإيجاب على الله تعالى]

(مَا) أي: ليس (عَلَيْهِ) تعالى لخَلْقِه شيءٌ (وَاجِبُ) مِن فعلٍ أو تركٍ؛ لأنَّ أفعاله كلَّها جائزةٌ بالنَّظر إلى ذاتها[3]، واقعةٌ على وجه الإحسان والفضل، أو على وجه المُؤاخذَة والعدْل، لا يجبُ منها شيءٌ عقلًا ولا يستحيل[4]،

= المعتزلة، وإثباتِ ما وردَت به السُّنَّة ومضى عليه الجماعة مِن السَّلف، ولذلك سموا أهل السُّنَّة والجماعة. محي.

(١) قوله: (مزين الظاهر) لعله من حيث مجرد عنوان صلاح وإلا فهو من أسمج المذاهب. **الأمير**.

(٢) قوله: (للتفضيل) أي: تفضيل بعض العباد على بعض، إذ الواجب الكمال لكل فيضيع معنى الآية: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾ [الزخرف: ٣٢]. **فإن قالوا**: بحسب ما يليق بكلٍ. **قلنا**: فما الذي خصَّ كلاً بما يليق به؟ ويحتمل تفضيل المولى؛ فيكون ما بعده تفسيرا. **الأمير**.

(٣) قوله: (جائزة بالنظر إلى ذاتها) أي: وأما بالنسبة لتعلق العلم بوقوعها فهي واجبة. **الشنواني**.

(٤) قوله: (و لا يجب منها شيء عقلا) قيَّدَ به احترازا من الشرع، فإن الثواب واجب شرعا لوعد الله تعالى به. **قوله**: (ولا يستحيل) هذا بالنظر للعقاب، وإلا لو وجب منها شيء أو استحال لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا، ولا يخفى بطلانه. **الشنواني**.

ولأنَّه تعالى فاعلٌ بالاختيار ؛ فلو وجبَ عليه تعالى فعلٌ أو تركٌ لما كان مُختارًا فيه ؛ لأنَّ المُختار هو: الذي يتأتَّى منه الفعل والتَّرك.

٥٢ ـ أَلَـمْ يَـرَوْا إيلَامـهُ الأَطْفَـالَا وَشِـبْهَها فَحـاذِرِ المِحَـالَا

ونبَّه على فساد ما ذُكر بقوله: (**أَلَمْ يَرَوْا**) أي: المعتزلةُ بأبصارهِم (**إِيلَامَهُ**) تعالى (**الأَطْفَالَا**) جمعُ طفلٍ، وهو: مَن لم يبلُغ الحُلُمَ (**وَشِبْهَهَا**) كالدَّوابِّ والعَجَزَةِ، فإنَّه لا نفعَ لهم في إنزال الأسقام بهم (**فَحَاذِرِ المِحَالَا**)[1] أي: احذر عِقاب الله تعالى النَّازل بهم على ضلالهم.

[بيانُ أنَّ اللهَ خالقُ الخيرِ والشَّرِ عندَ أهلِ السُّنَّة]

٥٣ ـ وجَـائزٌ عَلَيْـه خَلْـقُ الشَّـرِّ والخيْرِ كَالْإِسْلَامِ وجَهْلِ الكُفرِ

ثُمَّ ردَّ على المعتزلة أيضًا في قولهم: «إن الله تعالى يمتنعُ عليه إرادة الشُّرور والقبائح» زعموا أنَّه تعالى أرادَ مِن الكافر الإيمانَ وإنْ لم يقع منه، لا الكُفر وإن وقَعَ، وكذا أراد مِن الفاسق الطَّاعةَ لا الفِسقَ، حتَّى إنَّ أكثرَ ما يقعُ

(١) قال الباجوري في «تحفة المريد»: المِحال بكسر الميم بمعنى: العِقاب، قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ﴾ [الرعد: ١٣] ثم قال: ويصح قراءته بفتح الميم بمعنى: الشك، وبضم الميم بمعنى: الممتنع. لكن قال المصنف في شرحه الصغير «هداية المريد»: (المِحال) بكسر الميم. اهـ فتعيَّن أنه هو المراد، وبناء على ذلك شرحه بقوله: احذر عقاب الله.. فتعيّن ضبطه بكسر الميم، وقد وقع في أغلب النسخ المطبوعة للمنظومة مفردة أو مع الشروح المختلفة ضبطُه بضم الميم.

مِن العباد خِلافُ مُراده تعالى، بنوا ذلكَ على أصلِهم الفاسد مِن الحَسَن والقَبيح العَقلِيَّين بقوله:

(وَجَائِزٌ) عقلًا عندنا (عَلَيْهِ) تعالى (خَلْقُ) أي: إرادةُ إيجاد[1] (الشَّرِّ)[2] بإجرَائه على أيدي العباد، وهو ما يُعبِّرون عنه بالقبيح، **وهو: ما يكون مُتعلَّقَ الذَّمِّ في العاجل، والعِقاب في الآجل** (وَ) إرادة خلق (الخَيْرِ) كذلك، وهو ما يعبِّرون عنه بالحسن، **وهو ما يكون مُتعلَّقَ المَدح**[3] **في العاجل، والثَّواب**

(١) قد علمت فيما تقدَّم في مسألة خلق الأفعال أنَّ مذهب **أهل السُّنَّة**: أنَّ اللهَ خالقٌ لأفعالِ العباد الاختياريَّة، سواءٌ في ذلك خيرهَا وشرَها، وأنَّ العِباد ليس لهم في أفعالهم الاختيارية إلَّا الكسب، **وأنَّ مذهب المعتزلة**: أنَّ العباد هم الذين يخلقون أفعال أنفسِهِمْ الاختياريَّة خيرها وشرّها، وعلمت أنَّ الكلام في هذه المسألة مِن فروع الجائز في حقِّه تعالى، وفروع عموم تعلُّق قدرته سبحانه بكلِّ الممكنات؛ فلو أنَّكَ أبْقيت كلام المصنِّف على ظاهره كان هذا الكلام تَكرارًا لما سبق بيانُه، لهذا تجد الشارحَ صرَف الكلام عن ظاهره بتفسيره «خلق الخير» في كلام المصنف بإرادته سبحانه الخير، وعلى هذا يكون في كلام المصنف مجازٌ بالحذف، وتقدير الكلام: «وجائزٌ عليه إرادة خلق الخير»، وعلى هذا يكون الكلام ههنا فرعًا مِن فروع الإرادة، وقد علمتَ **أنَّ مذهبَ أهل السُّنَّة**: أنَّ الإرادةَ تتعلَّق بالممكنات بأسرها كالقدرة، لكنْ تعلُّقَ تخصيصٍ لا إيجاد، وأن الإرادة عندهم غير العلْمِ والرِّضَا والأمر؛ **فأما مذهب المعتزلة**: فالإرادة والرضا والأمر شيءٌ واحد، ولا تتعلق إلَّا بما هو خيرٌ، وافقوا أهل السُّنَّة في أنَّ الله يريد الخير، وخالفوهم في أنَّه يريد الشَّرَّ، فقالوا: يمتنع عليه سبحانه إرادة الشرور والقبائح، وقد تكلَّمْنا عن ذلك فيما سبق كلامًا مستفيضًا؛ فلا نرى أن نُعيدَ شيئًا منه ههنا. **محي**.

(٢) **قوله**: (خلق الشر) وأما حديث: [صحيح مسلم] «لبيك وسعديك، والخير كله في يديك والشر ليس إليك» فمعناه: أن الشرَّ لا يُتقرب به إليكَ، ولا يُبتغى به وجهك، أو أنَّ الشر لا يصعد إليك، وإنما يصعد إليك الطيب من القول والعمل. **الشنواني**.

(٣) **قوله**: (متعلق المدح) دخل فيه الواجب والمندوب. **وقوله فيما يلي**: (والأحسن تفسيره)=

في الآجل، والأحسنُ تفسيره: **بما لا يكون متعلَّقًا للذَّمِّ والعِقاب**؛ ليشمَلَ المباحَ، وهذا واقعٌ عندنا برضاه تعالى ومحبَّته، أي تركُ الاعتراض على فاعله، والأوَّل بخلافه؛ لما على فاعله مِن الاعتراض قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]. وكلاهما واقعٌ عندنا بإرادته تعالى؛ لأنَّ إرادتَه تعالى متعلِّقة بكلِّ ممكنٍ كائنٍ، غيرُ متعلِّقةٍ بما ليس بكائنٍ[1]، لقوله ﷺ: «ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن»[2].

ويلزم على ما ذهب إليه المعتزلة أنَّ أكثرَ ما يقعُ في مُلكه تعالى غيرُ مرادٍ له.

ومَثَّل للشرِّ والخير على طريق اللَّفِّ والنَّشر المُشوش؛ فمثَّل للخير بقوله: (**كَالإِسْلَامِ**) أي: كإرادته تعالى خَلْق الإسلام فيمن شاءَ مِن عباده، ومَثَّل للشَّرِّ بقوله: (**وَجَهْلِ الكُفْرِ**[3]) أي: وكإرادته تعالى خلقَ ما ذُكر فيمن أرادَ مِن عباده، وتقدَّم تعريف الجهل وانقسامه إلى بسيط ومركَّب، **والكُفر**: ضدُّ الإيمان[4]؛ فهو: **إنكار ما عُلِم مَجيءُ النَّبيِّ ﷺ به من الدِّين بالضَّرورة**،

= أي تفسير الحسن بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب فيشملُ الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، وخِلافَ الأولى، فهذه الأمور كلها حسنةٌ كما هو ظاهر، **وهو جريٌ على اصطلاح المعتزلة**، فإنهم جعلوا المكروه من قسم الحسن، **وأهل السنة** اصطلح كثيرٌ منهم على أنه قسم من القبيح، فإن المنهي عنه مطلقا قبيح، **والأحسن** ما قاله إمام الحرمين: إنَّ المكروه ويدخلُ فيه خلاف الأولى ليس حسنا ولا قبيحا. **الشنواني**.

(١) أي: التعلق التنجيزي القديم، لا الصلوحي القديم.

(٢) سنن أبي داود: (٥/٣٨٥، رقم: ٥٠٧٥)، السنن الكبرى للنسائي: (٩/١٠، رقم: ٩٧٥٦).

(٣) **قوله: (وجهل الكفر)** من إضافة السبب، أي: جهل يكون سببا للكفر، وقد يكون للكفر سبب آخر كالعناد.

(٤) **قوله: (والكفر ضد الإيمان)** أصله من الكَفر بفتح الكاف وهو الستر، لأنه يستر الحق، وقد يُطلق على التبري كقوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿إِنِّي كَفَرْتُ بِمَآ أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ﴾ [إبراهيم: ٢٢]=

أو ما يستلزمه، كإلقاء المصحف في القاذورات.

[الإيمانُ بالقضَاء والقدر]

٥٤ - وَوَاجِــبٌ إيمانُنَــا بالقَــدَرِ وَبالقَضَا كَمَا أَتَى في الخَبَرِ

(وَوَاجِبٌ) شرعًا علينا معاشِرَ المُكلَّفين (إِيمَانُنَا) أي: تصديقُنا (بِالقَدَرِ)[1] أي: بتقدير الله سبحانهُ الأمورَ وإحاطتِه بها عِلمًا.

= أي: تبرأتُ منه، قال الأزهري: **والكفر أربعة أنواع: كفر إنكار**؛ بأن يكفر بلسانه وقلبه. **وكفر جحود**؛ بأن يعرف بقلبه ولا يقر بلسانه ككفر أبي طالب. **وكفر نفاق**؛ بأن يكفر بقلبه ويقر بلسانه ككفر المنافقين. **وكفر النعمة والعشير**؛ ككفر الزوجة والعبد نعمة الزوج والسيد. **الشنواني**.

(١) «واجب» في قول المصنف: «وواجبٌ إيماننا بالقدَر» خبرٌ مقدَّمٌ، و«إيماننا» مبتدأٌ مؤخَّر، وتقدير الكلام: وإيماننا بالقدر واجبٌ علينا معشر المُكلَّفين، وقبل أنْ نتحدث إليك عن هذه المسألة، وأنْ نُبيِّن رأيَ أهل السنَّة والجماعة فيها، والدَّليل الذي استندوا إليه في تدعيم مذهبهم نُبيِّن لك أنَّ فرقةً تزْعُم الانتساب إلى الإسلام كانت تقول: إن الله تعالى لم يُقدِّر الأمورَ أزلًا، وإنَّ الأمر أُنُفٌ ـ بضم الهمزة والنون جميعا ـ، أي: يستأنفُ اللهُ تعالى علمَه حالَ وقُوعه، وقد سمَّاهم أهلُ السنة والجماعة «القدرية» ومعنى هذه النِّسبة: الجماعة المنسوبون إلى القدر، وإنَّما نسبوهم إلى القدر ـ مع كونهم ينفونه ولا يقولون به ـ؛ لأنَّهم لمَّا بالغوا في نفيه وجعلوا ذلك النَّفي نِحلَة لهم واتخذوه دَيْدَنًا صحَّ أن يُنسبوا إليه، ولا يلزمُ مِن نسبةِ أحدٍ إلى شيء أنْ يكون وجه نسبته إليه أنه مُثْبتٌ له، بل كما تكون النِّسبة إلى الشيء بسبب إثباته.. تكونُ النِّسبة إليه بسبب نفيه، خصوصًا إذا بالغ في النَّفي وجعل النَّفي هَجِيرَاهُ. وثمَّةَ فِرقة أخرى أَطلقوا عليها اسم «القدرية» أيضًا، وهذه الفرقة الأخرى إحدى فرق المعتزلة، وهم الذين قالوا: إنْ العبد خالقٌ لأفعال نفسه الاختياريَّة، وهذا الفريق مُجمعٌ ـ مع أهل السنة ـ على أنَّ الله تعالى عالمٌ بأفعال العباد أزلًا قبل وقوعها منهم، ومِن هنا تَعلَم أنَّ اسم «القدرية» يطلق عند أهل الكلام على فرقتين:

....

= **أما إحداهما**: فطائفةٌ نَفتْ علم الله تعالى أزلًا بأفعال العباد، وزعمتْ أنه لا يعلمها إلَّا حالَ وقوعها، وللتمييز بينها وبين الطائفة الأخرى أُطلِق عليها اسم «القدرية الأولى» ومُعتَقد هذه الطائفة كفرٌ عند أهل السنة والجماعة، ويذكر العلماء أنَّ هذه الطائفة قد انقَرضتْ ولم يبقَ مَن يذهب مذهبها قبل انقضاء القرن الثَّاني الهجريِّ.

وأمَّا الأخرى: فطائفةٌ مِن المعتزلة، وهم يعترفون بأنَّ الله تعالى يعلم أفعال العباد قبل وقوعها، يعلمها أزلًا قبل أنْ يخلُق الخلْق، ولكنَّهم قالوا: العبْد خالقُ أفعالِ نفسِه الاختياريَّة، وهذه الطائفة تسمى «القدريَّة الثَّانية» تميزًا بينها وبين الطائفة الأولى.

إذا علمت هذا على هذا البيان فنقول: أراد المصنِّف بهذا الكلام الرَّدَّ على القدريَّة الأُولى، ولم يُرِدْ به الرَّدَّ على القدرية الثَّانية؛ لأنَّ الرَّدَّ على القدرية الثَّانية قد مضى في قوله: «وخَالِقٌ لعَبْدِه ومَا عَمِل» وفي قوله: «وَعِنْدَنَا للعَبْدِ كَسْبٌ كُلِّفا به».

وقد بيَّن الشَّارح - ﷺ - معنى القَدَرِ عند الأشاعرة والماتريدية، وبيَّن أنَّه ليس بين الفريقين خلافٌ حقيقيٌّ، وإنَّما الخلاف في العبارة التي دلَّ بها كلُ فريقٍ على مُراده، فأمَّا المعنى فهم على اتِّفاقٍ فيه.

وخلاصة ما ذهب إليه أهل السُّنَّة والجماعة في هذه المسألة: أنَّه يجب على المُكلَّف أنْ يؤمن بأنَّ الله سبحانه عَلِم أزلًا بجميع أفعال العباد، وأنَّه أوجَدَها ـ حين أوجدها فيما لا يزال ـ على القَدْرِ المَخصُوص والوَجْه المُعيَّن الذي سَبق العلمُ به، بل إنَّ ذلك ممَّا لا يتحقَّقُ الإيمان إلَّا به، والدَّليل على ذلك أنَّ النَّبيَّ ﷺ لمَّا بيَّن لجبريلَ الإيمانَ ـ سواء قلنا إنَّه ﷺ بيَّن حقيقة الإيمان بناءً على أنَّ الأعمال جزءٌ منه، أو قلنا إنَّه إنَّما بيَّن خِصالَ الإيمان، أي: الأمورَ التي هي مُتعلَّق الإيمان ـ ذَكَرَ الإيمانَ بالقضاء والقدر في ضِمن ذلك، وذلك قوله: «الإيمانُ أنْ تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، والقضاء والقدر، خيره وشرِّه، وحلوه ومُرِّه».

وههنا مسألتان يجب أن نُنبهك إليهما:

الأولى: أنَّ الإيمان بالقضاء والقدر يستدعي الرِّضَا بهما، **وقد أُورِدَ** على هذا أنَّ الرِّضَا بالقضاء والقدر يستلزم الرِّضى بالمعاصي وبالكفر؛ لأنَّ الله قضاهما على العبد وقدَّرهما، مع أنَّ الرِّضى بالكفر كفرٌ، والرِّضى بالمعصية معصيةٌ أخرى. =

. . . .

= وقد أجاب العلَّامة سعد الدِّين التَّفتازاني على هذا الإيراد: بأنَّ اللَّازمَ هو الإيمانُ بقضاء الله تعالى وقدره، والمعصية والكفر مَقْضيٌّ بهما، وليس واحد منهما قضاءً ولا قدرًا؛ فلا يلزم مِن وجوب الإيمان بالقضاء والقدر الرِّضى بالمعصية ولا بالكفر، وهو جوابٌ لا يستطيع أن ينهض؛ لأنَّه لا معنى للإيمان بقضاء الله تعالى وقدره إلَّا بالرِّضا بما قضاه وقدَّره؛ فالإشكال باقٍ بحاله.

وقد أجاب غيره: بأنَّ الكُفر والمعصية لهما جهتان:

الجهة الأولى: جهة كونهما مقضيًا بهما ومقدَّرين لله تعالى على عبده.

والجهة الثَّانية: جهة كونهما مكسوبين للعبد وواقعين منه باختياره؛ فيلزمُ العبدَ الرِّضا بهما مِن الجهة الأولى، لا مِن الجهة الثَّانية.

وحاصل هذا الجواب: تسليمُ أنَّه يلزمُ مِن الإيمان بالقضاء والقدر الرِّضا بالمَقضيِّ والمُقدَّر، مع منع إطلاق أنَّ الرِّضا بالكفر يعدُّ كفرًا، والرِّضا بالمعصية يعد معصيةً؛ لأنَّ محلَّ كون الرِّضا بالكفر كفرًا إذا كان العبد قد رضيَ عن كسب نفسه الكُفرَ، ومحلُّ كونِ الرضا بالمعصية معصيةً إذا كان العبد قد رضي عن كسب نفسه للمعصية، فأمَّا ما عدا ذلك فلا يكون الرِّضا بالكفر كفرًا، ولا الرضا بالمعصية معصيةً.

المسألة الثانية: أنَّه وإنْ وجبَ على العبد الإيمانُ بالقضاء والقدر لا يجوز أن يحتجَّ به، لا قبل وقوع الفعل منه توصُّلًا إلى وقوعه، ولا بعد وقوعه منه تخلُّصًا مِن جزائه.

وبيان ذلك أنَّه لا يجوز أن يقول قائل: إنَّ اللهَ تعالى قدَّرَ عليَّ الزِّنا، وهو يريد بذلك التَّوصُّلَ إلى الوقوع فيه، كما لا يجوز له أنْ يقول هذا الكلام بعد وقوعه في محظور الزِّنا وهو يريد أنْ يتخلَّص مِن عقوبة الزَّانِي.

نعمْ، لو قال هذا الكلام شخصٌ وهو لا يريد إلا دفع اللَّوم عن نفسه لم يكن به بأسٌ؛ ففي الصَّحيح أنَّ روحَ آدم التَقَتْ مع روح موسى، فقال موسى لآدم: «أنت أبو البَشَرِ الذي كُنْتَ سببًا لإخراج أبنائك مِن الجنَّة بأكلك مِن الشَّجرة، فقال له آدم: يا موسى، فأنت الذي اصطفاك الله بكلامه، وخطَّ لك التوراة بيده، تَلُومُنِي على أمرٍ قَدْ قدَّره الله علي قبل أنْ يخلقني بأربعين سنةٍ» وقال النَّبيُّ ﷺ بعد أنْ ذَكَرَ ذلك: «فَحَجَّ آدمُ موسَى» يريد أنَّه غلبه بالحجة. اهـ محي.

[تعريف القدر عند أهل السنة]

وهو عند الأشاعرة: إيجادُ الله تعالى الأشياءَ، على قَدْرٍ مخصوصٍ، وتقديرٍ مُعيَّن في ذواتها وأحوالها، طِبْقَ ما سَبقَ به العِلم.

وعند الماتُريديَّة: تحديده تعالى(١) أزلًا كلَّ مخلوقٍ بحدِّه الذي يوجد به، مِن حَسن وقبيح، ونفعٍ وضرٍّ، وما يحويه مِن زمانٍ ومكانٍ، وما يترتَّب عليه مِن طاعة وعصيان وثواب وعقاب وغُفران.

والظَّاهر أنَّه اختلاف عبارة؛ فهما راجعان إلى قول بعضهم(٢): المراد مِن القَدَر: أنَّ الله تعالى علِم مَقادير الأشياء، وأزمانَها قبل إيجادها، ثمَّ أوجدَ ما سَبَق في عِلمه أنَّه يُوجد؛ فكلُّ مُحدثٍ صادرٌ عن عِلمه، وقُدرتِه، وإرادتِه.

[تعريفُ القَضاء لغة وعرفا]

(وَبِالقَضَا) أي: وبقضاء الله تعالى، وهو لغة: الحكم، **وعرَّفه الماتريديَّة:**

= **قال المحشي الشنواني** مُعلقا على هذا الحديث: فهو خصوصية لآدم ﷺ وليس لغيره أن يتعلق بها، على أنها مناظرة جرت بعد الموت وانقطاع التكليف؛ فلا يلزم من صحتها صحة ما يقع من نظيرها في دار التكليف والمؤاخذة. اهـ مختصرا. **وقال العلامة الأمير:** «فحج آدم موسى» أي: غلبه، فذلك تأديب في البرزخ، والمنع إنما هو في دار التكليف، أي: الأليق بالولد أن ينظر لجهة عذر والده.

(١) **قوله: (تحديده تعالى)** أي: تعيينه وعلمه في الأزل، وليس المُراد أنه صفة فعل، لأنه عند الماتريدية صفة ذات.

(٢) **قوله: (قول بعضهم)** هو الحافظ ابن حجر العسقلاني في شرحه على صحيح البخاري. انظر: [فتح الباري ج١/ص١١٨] باب سؤال جبريل عن الإيمان والإسلام.

بأنَّه الفعل مع زيادة إحكام(١).

والإيمان بالقضاء والقدر يستدعي الرِّضا بهما، **والمقصود**(٢): بيانُ وجوب اعتقاد عموم إرادة الله تعالى وقدرته وعلمه؛ لِما مرَّ مِن أنَّ الكلَّ بخلقه تعالى، وهو يستدعي العلمَ، والقدرةَ، والإرادةَ؛ لعدم الإكراه والإجبار، والرَّدُّ(٣) على المعتزلة لأنَّهم هم القدريَّة(٤)، **وهم قَدَريَّتان:**

أُولى: وهي تُنكر سَبْقَ عِلمه تعالى بالأشياء قبل وجودها، وتزعم أنَّ الله تعالى لم يقدِّر الأمورَ أزلًا، ولم يتقدَّم عِلمُه تعالى بها، وإنَّما يَأْتَنِفُها عِلمًا حَالَ وُقوعِها، وهؤلاء انقرضوا قبل ظهور الشَّافعيِّ رضي الله تعالى عنه.

وقَدَرِيَّة ثانيةٌ: وهم مطبقونَ على أنَّه تعالى عالمٌ بأفعال العبادِ قبل وقوعِها، لكنَّهم خالفوا السَّلَفَ، فزعموا: أنَّ أفعالَ العباد مَقدُورةٌ لهم وواقعةٌ

---

(١) لم يتعرض الشارح لتعريف الأشاعرة للقضاء. وقوله: **(الفعل مع زيادة إحكام)** أي: الاتقان، وهو: إيجاد الله الأشياء مع زيادة الإحكام والاتقان. فهو صفة فعل، ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢] وقوله: **(مع زيادة إحكام)** قيد لبيان الواقع بالنسبة لأفعاله تعالى، وهذا المعنى عند الماتريدية كما ذكره الشارح، وأما فيما لا يزال فهو صفة ذات عندهم، **فقد حمل الشارح كلام المصنف على مذهب الماتريدية في القدر والقضاء دون مذهب الأشاعرة**، لأنَّ القضاء في اللغة عبارة عن: الحكم، والصنع، والبيان؛ فهو يرجع للفعل، فناسب أن يفسر في الاصطلاح بالفعل، وأما القدر: فلم يرد في اللغة أن معناه الفعل؛ ففسره بالعلم. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (والمقصود)** أي: مِن قوله: (وواجب إيماننا بالقدر) **إن قلتَ**: لا يخلوا عن تكرار مع المباحث السابقة، **قلتُ**: عادتهم كثرة البيان لخطر هذا العلم. **الأمير والشنواني**.

(٣) **قوله: (والرد)** بالرفع، عطف على (بيان) فهو من المقصود. **الأمير**.

(٤) **قوله: (لأنهم هم القدرية)** أي: فالردُّ عليهم منظورٌ فيه لوصفهم بالقدرية لا بالمعتزلة، ولقبوا بالقدرية لإسنادهم الأفعال إلى قُدَرِهم وإنكارهم القدر فيها. **الشنواني**.

منهم على جهة الاستقلال، بواسطة الإقدَار والتَّمكين، وهو مع كونه مذهبًا باطلًا أخَفُّ[1] مِن المذهب الأول، وإلزامُ الشَّافعيِّ إيَّاهم بقوله: «إنْ سَلَّم القدَريَّة العِلْمَ؛ خُصِموا، إذ يُقال لهم: أتجوِّزون أنْ يقعَ في الوجود خلاف ما تضمَّنه العِلمُ؟ فإن منعوا؛ وَافَقُونا[2]، وإن أجازوا؛ لزمهم نِسبَة الجهل إليه، تعالى الله عَن ذلك عُلوًّا كبيرًا» خاصٌ بالأولى[3].

ومُراد النَّاظم: الرَّدُّ عليهم فقط[4]؛ لئلَّا يتكرَّر مع قوله السَّابق: «فَخَالِقٌ لِعَبْدِهِ ومَا عَمِلْ» والأدلَّة القطعيَّة مِن الكتاب والسُّنَّة وإجماع الصَّحابة وغيرهم مُتظاهِرةٌ على إثبات قدرته ﷻ.

---

(١) **قوله:** (أخفُّ) أفعل التفضيل على غير بابه؛ فإن الأول كفرٌ. **الأمير**.

(٢) في نسخة: (فإن منعوا وُفِّقوا).

(٣) **قوله:** (وإلزام الشافعي) مبتدأٌ، وقوله: (خاصٌ) خبره. قال الكمال: وقول إمامنا الشافعي ﷺ في القدرية: «إذا سلموا العلم خُصموا» معناه: إذا سلموا أن الله عالم بوقوع الأشياء على ما هي عليه وتفاصيلها قبل كونها، وأن العبد لا يعلم.. كانَ ذلك دافعا لشبهتهم في قولهم: إن العبد يخلق أفعاله. ولم يُرِد الشافعي أنهم منكرون ذلك، بل هو يعلم أنهم مُسلِّمون للشقين معا، وإنما أراد تنبيههم من غفلتهم، وتنبيه غيرهم على كيفية الرد عليهم. اهـ **وقوله:** (خُصموا) أي: غلبوا في قولهم: العبد يخلق أفعاله، لأنَّ ما أقروا به حجة عليهم فيما أنكروه، وإن جحدوا كفروا. **وقوله:** (خاص بالأولى) إذا علمتَ ما مضى فلا معنى لإرادة الأولى أصلا؛ لأنها تنكر العلم بالكلية، وتعبير **الإمام** بقوله: «إن سلَّم القدرية العلم... الخ» لا معنى له بعد الإنكار، فكان الأولى أن يقول: خاص بالثانية. **وحاصل ذلك:** أنهم يوافقون على أن الله يعلم الأشياء بتفاصيلها، وأن العبد عاجز عن ذلك، ومن المعلوم أن الإيجاد فرع عن الإرادة، وهي فرع العلم، وقد وافقوا على أن هذا العلم قائم بالله لا بغيره، فإن قالوا: لا يقع خلاف ما تعلق به العلم؛ لزمهم أن العبد لا يخلق، وإن لم يوافقوا.. لزمهم نسبة الجهل إلى الله تعالى، وهو محال قطعا. **الشنواني**.

(٤) **قوله:** (الرد عليهم فقط) أي: على الأولى لا الثانية.

وأشار بقوله: (كَمَا أَتَى فِي الخَبَر) يعني الحديث[1]، إلى أنَّ دليلَ ذلك سَمعيٌّ.

[رؤيةُ المؤمنينَ ربَّهم ﷻ في الآخِرة]

٥٥ ـ وَمِنْـــهُ أنْ يُنْظَـــرَ بالأبْصَـــارِ لكِنْ بِلَا كَيْفٍ ولا انْحِصَـــارِ

ثُمَّ شرعَ في بيان بعضِ ما وقع فيه النِّزاعُ مِن مسائلِ الاعتقادِ، فقال: (وَمِنْهُ) أي: ومِن بعض جُزئيَّات الجائزِ عقلًا عليه تعالى، بمعنى أنَّ العقلَ إذا خُلِّيَ ونَفْسَهُ لم يَحكُمْ بامتناعٍ ولا بوجوبٍ[2] (أَنْ يُنْظَرَ) اللهُ تعالى (بِالأَبْصَارِ)[3] جمعُ بصرٍ، ....

(١) يُريدُ حديث جبريل المشهور، (... الإيمانُ: أنْ تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره) أخرجه مسلمٌ في صحيحه.

(٢) قوله: (بامتناع ولا بوجوب) الظاهر أنه بالإضافة، وإن غير إعراب المتن. **الأمير**.

(٣) اعلم أنَّ هذه المسألة ـ وهي مسألةُ رؤية الله تعالى ـ قد طالَ فيها الجَدَلُ وكثُر النِّقاش والحوارُ، ونحن نريد أنْ نُلخص لك هذا كله في سهولةٍ ويسرٍ، فنقول: **الكلام في رؤية العبادِ ربَّهم يتعلَّقُ بها مِن ثلاثةِ وجوهٍ**: الأوَّل: هل هي ممَّا يجوِّزُه العقل؟ والثَّاني: هل في السَّمع ما يدلُّ على جوازها؟ والثَّالث: هل السَّمع يجوِّزُ وقوعها في الدُّنيا أو ما ورد فيه إن دلَّ على الجواز خاصٌّ بالآخرة؟

أمَّا عن الأوَّل مِن هذه الوجوه فقد ذهب المعتزلة: إلى أنَّ العقلَ لا يُجوِّز رؤيةَ العبادِ ربَّهم، بل العقلُ يَحكُم بامتناعِ هذه الرؤيَة، **وأجمعَ الأئمَّة مِن أهل السُّنَّة** على أنَّ رؤيةَ العباد ربهم مما يجوِّزُه العقلُ.

أمَّا شبهة المعتزلة التي دعتهم إلى القول بهذه المقالة الفاسدة، فقالوا: نحن نعلم على اليقين أنَّ الله تعالى ليس جسمًا ولا في جهة من الجهات، وأنَّه يستحيلُ عليه المُقابَلة والمواجهَة وتقليبُ الحدَقَة نحوَه، والرُّؤيَة لا يمكن أنْ تَتحقَّق إلَّا متى كان المَرئيُّ في الجهة المُقابِلة لنظر الرَّائي يُقلِّبُ حدقتَهُ نحوه؛ فلا يمكن أنْ يَرَى العبْدُ ربَّه لا في الدُّنيا ولا في الآخرةِ. =

. . . .

= **وقد أجاب أهل السنة والجماعة** عن هذا الكلام بقولهم: إنَّا لا نُسلِّم لكم ما زعمتموه مِن أنَّ الرُّؤية لا تَتحقَّقُ إلَّا إذا كان المَرئيُّ مُقابلًا للرَّائي... إلى آخر ما ذكرتموه، بل نحن نقول: إنَّ الرُّؤيةَ قوَّةٌ يجعلها اللهُ تعالى في عبده متى شاء مِن غير أنْ يَلزم فيها مُقابَلةُ المَرئيّ، ولا كونه في جهة وحيِّز، ولا غير ذلك، ونقول: إنَّ الله تعالى ليس جسمًا ولا هو في جهةٍ، وإنَّه يستحيلُ عليه المُقابَلة والمواجَهة وتقليب الحدقة، ومع ذلك يصحُّ أنْ يَنكشفَ لعباده انكشافَ القَمَرِ ليلة البدرِ، كما ورد في صحيح الأحاديث، وقد شنَّع الزمخشريُّ ـ عفا الله عنه ـ على أهل السنة والجماعة تشنيعًا قبيحًا في هذه المسألة، وذلك حيث يقول:

لَجَمَاعَةٌ سَمَّوْا هَوَاهُمْ» سُنَّةً ... وَجَمَاعَةً «حُمُرٌ لَعَمْرِي مُوكَفَهْ

قَدْ شَبَّهُوهُ بِخَلْقِهِ فَتَخَوَّفُوا ... شُنَعَ الْوَرَى فَتَسَتَّرُوا بِالْبَلْكَفَهْ

والبَلْكفة: نَحتٌ مِن قول أهل السنة: «بلا كيف ولا انحصار» واللهُ حَسِيبه على ذلك! وقد ردَّ عليه قومٌ مِنهم السَّيِّد البَليديُّ في قوله:

هَلْ نَحْنُ مِنْ أَهْلِ الْهَوى أَوْ أَنْتُمُ؟ ... وَمَنِ الَّذِي مِنَّا حَمِيرٌ مُوكَفَهْ؟

اعْكِسْ تُصِبْ فَالْوَصْفُ فِيكُمْ ظَاهِرٌ ... كَالشَّمْسِ، فَارْجِعْ عَنْ مَقَالِ الزَّخْرَفَهْ

يَكْفِيكَ فِي رَدِّي عَلَيْكَ بِأَنَّنَا ... نَحْتَجُّ بِالْآيَاتِ، لَا بِالسَّفْسَفَهْ

وبِنَفْيِ رُؤْيَتِهِ فَأَنْتَ حُرِمْتَهَا ... إنْ لَمْ تَقُلْ بِكَلَامِ أَهْلِ الْمَعْرِفَهْ

فَتَرَاهُ فِي الْأُخْرَى بِلَا كَيْفِيَّةٍ ... وَكَذَاكَ مِنْ غَيْرِ ارْتِسَامٍ لِلصِّفَهْ

وأمَّا عن الوجه الثاني: ـ وهو هل في السمع ما يدل على جواز رؤية العباد ربهم؟ ـ فذهب المعتزلةُ إلى أنَّه ليس في السَّمع ما يدلُّ دلالةً صريحةً على أنَّ العباد يرون ربهم، بل في السَّمع ما يدلُّ على أنَّ هذه الرُّؤية لا تجوز عليه تعالى، ولزمهم أن يُؤوِّلوا صريحَ القرآن وصحيحَ الأحاديث ليوافقَ ما ذهبوا إليه، وعُمدتهم في هذا الوجه قوله تعالى حكايةً عن موسى ﷺ: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗا﴾ [الأعراف: ١٤٣] ـ الآية) قالوا: أجاب الله تعالى على سؤال موسى الرؤية بقوله: (لَنْ تَراني) فنفى الرُّوية، ثمَّ علَّق=

....

= رؤيته على استقرار الجبل، وهو سبحانه يَعلمُ أنّه لن يَستقرَّ، فكأنّه علَّقها على أمرٍ مستحيل، فتكونُ رؤيتُه سبحانه مستحيلةً، حتى اضطر الزَمخشريُّ في تفسيره وفي كتبه التي صنعها في النَّحو إلى أنَّ يَدَّعي أنَّ (لَنْ) حرفٌ يدلُّ على تأبيد النَّفي، وخَرَّج عليه هذه الآيَةَ، وهو كلامٌ بَعثَهُ عليه هواهُ ومذهبُه، ولم يسبِقْه إليه أحدٌ مِن أئمَّة النَّحو.
وأهل السُّنَّة يقولون: إنَّ في السَّمع كثيرًا مِن الأحاديث الصَّحيحة والآياتِ الكريمة ما يدلُّ صراحةً على جواز رؤية العبيد ربَّهم، وسنُلِمُّ ببعض هذه النصوص فيما بعد، ويقولون أيضًا: إنَّ هذه الآية التي جعلها المعتزلةُ حُجَّتهم، وطَنْطَنَ بها الزمخشريُّ ودَنْدَن حولها، نقولُ: إنَّ هذه الآية نفسُها تَدُلُّ على جواز الرُّؤية مِن عدة وجوه:
الأول: أنَّ موسى ﷺ طلبها مِن ربه، ولا شَكَّ عند عاقلٍ أنَّ موسى أدرى بما يجوز في حقه تعالى وما لا يجوز مِن المعتزلة؛ فلو كان يعلم أنَّ رؤيةَ العِباد ربَّهم مستحيلةٌ لما استساغَ لنفسهِ أنْ يطلُبها.
الوجه الثاني: أنَّ الله تعالى نفى الرُّؤيةَ التي طلبها، ولم يقل له: كيف تطلبُ منِّي ما لا يجوز في حقِّي؟ أو نحو ذلك مما يدل على خطأِ موسى إن قُدِّرَ، وأهل اللسان العربي يعلمون مِن أسلوب العرب ومحاوراتِهم في كلامهم أنَّ المتكلِّم لا ينفي شيئًا إلَّا حيثُ يُجوِّزُ ثبوتَه، نعني أنَّه لا يقول قائلٌ: لم يضرب محمَّدٌ عليًّا، إلا في مقامٍ يجوز أنْ يكون محمد قد ضرب عليًّا، فأما حيث لا يجوز ثبوت الشيء للشيء فإن المتكلمون مِن العرب، بل ومِن غير العرب مِن الأمم لا ينفون ذلك الشيءَ؛ فلم نسمع أحدًا قال لآخر: «لم ينطق هذا الجبل» ولا «لم يصعد هذا الحمار هذه الشجرة» ولو أنَّ قائلًا قال ذلك لَعَدَّه النَّاس هازِلًا هاذِيًا، فلمَّا قال الله تعالى: (لَنْ تَرَانِي) علمنا بمقتضى عُرف اللِّسان والأسلوب العربي أنَّ الرُّؤية في نفسها أمرٌ جائزٌ.
والوجه الثالث: أنَّه سبحانه علَّق حصولَ الرُّؤية في آخر الآية على أمرٍ جائزٍ في نفسه وهو استقرارُ الجبل، بل هو مِن حيث ذاتُه أقربُ مِن صيرورته دكًّا، وكلُّ أمرٍ يعلَّق حُصولُه على أمرٍ جائزٍ فهو جائزٌ، وأمَّا ادِّعاءُ المعتزلة أنَّ استقرارَ الجبلِ مستحيلٌ لكونه تعالى قد عَلِم أنَّه لا يَستقرُّ، فهو مما لا يُخْرِجُه عن كونه في نفسه جائزًا، ومما استدلُّوا به على أنَّ السَّمع نَفى عن الله تعالى أنْ يراهُ خَلقُه قوله ﷻ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] قالوا: دلَّت هذه الآية على أنَّه تعالى لا يُدرَكُ بالبصَر، والإدراك بالبصَر هو الرُّؤيةُ؛=

....

= فتكون هذه الآية دالَّةً على أنّه لا يُرَى، وقد أجاب أهل السُّنَّة عن هذا: بأنّا لا نُسلِّمُ أنَّ الإدراكَ بالبصَر هو مجرَّد الرُّؤية، بل هو رؤيةٌ مخصوصةٌ، وهي الَّتي تكون على وجه الإحاطة، بحيث يكون المرئيُّ مُنحصرًا بحدود ونهاياتٍ؛ فالمنفيُّ في الآية الكريمة أخصُّ مِن مجرَّد الرُّؤية، ولا يلزم مِن نفي الأخصِّ نفي الأعمِّ، وذلك معلومٌ لا يحتاج إلى بيان فوق هذا.

وأمَّا عن الوجه الثالث: ـ وهو هل في السَّمع ما يدلُّ على جواز رؤية الله تعالى في الدُّنيا، أو هو إن دل على جواز الرؤية خاصٌّ بالآخرة؟ ـ فنقول: اختلفَ أهلُ السُّنَّة والجماعة في هذه المسألة؛ فمنهم مَن قال: الذي ورد في السَّمع مما يدل على جواز الرُّؤية خاصٌّ بالآخرة، وعلى هذا تُحمَل الآياتُ التي تنفي جوازَ الرؤية على رؤية الدُّنيَا، فقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] إنْ سلَّمنا أنَّ الإدراكَ المنفيَّ هو الرُّؤية فنقول: هذا في الدُّنيا، أمَّا في الآخرة فقد ثبت بدليل آخر أنه يُرى، وقوله سبحانه لموسى: ﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣] أي: في الدُّنيا... إلخ.

وذهبَ الأكثرون إلى أنَّ في السَّمْع ما يدلُّ على جواز رؤية الله تعالى في الدُّنيا لمن أرادَ اللهُ له ذلك، ومِن ذلك قصةُ مِعراجه ﷺ، وهذا الفريق يقول: إنَّ النَّبيَّ ﷺ رأى ربَّه بعَيْنَيْ رأسه وهما في مكانهما الخَلْقِيِّ، ولم يحوِّلهُما الله تعالى إلى قلبه كما زعم بعض الناس، قالوا: وكان النَّبيُّ ﷺ يرى ربه كذلك في كلِّ مرة مِن مراتِ المراجعة التي كان يسأل فيها ربَّه تخفيفَ الصلوات المفروضةِ، وهذا الرَّأيُ منقولٌ عن جمهرةِ الصحابة، ومنهم ابن عباس رضي الله تعالى عنه، وكانت عائشةُ رضي الله تعالى عنها ومعاويةُ بن أبي سفيانَ رضي الله تعالى عنه يقولان: كانت رؤيا النَّبي ربَّه ليلة المعراج رؤيَا منامٍ، ولم تكن يقظةً، ولعلهما قالا ذلك بناءً على اجتهادٍ منهما، وقد يوجِّه بعض النَّاس قولهما بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠] ووجه ذلك أن (الرُّؤيا) بالألف المقصورة تطلق على رؤيا النوم؛ فإن أريد رؤية اليقظة قيل: «رؤية» بالتَّاء، والجواب على هذا الكلام مِن ثلاثة وجوهٍ:

الأول: أنَّ عائشةَ رضي الله تعالى عنها لم تكن في بيت النَّبيِّ ﷺ، بل لم تكن تميِّز إن سمعت في وقت الحادث، بل الرَّاجح أنَّها لم تكن وُلِدت ورأت الدُّنيا؛ لأن المعراج حدث=

= في أول البِعثة ، وعائشةُ يومَ الهجرة لم تكن قد بلغت العاشرة على الأرجح ، ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله تعالى عنه لم يكن أسلَم يوم هذا الحادث ، بل إنه لم يُسْلِمْ إلَّا بعده بقريبٍ مِن عشرين سنة.

والوجه الثاني: أنَّ الرُّؤيا بالألِف المقصورة كما تطلق على رُؤيا النَّوم تُطلق على ما يكون في اليقظة أيضا ، ومِن ذلك قول الراعي:

فَكَبَّـرَ لِلرُّؤْيَـا وَهَـشَّ فُـؤَادُهُ ... وَبَشَّـرَ قَلْبًـا كَـانَ جَمًّـا بَلَابِلُـهْ

يصفُ راعيًا وأنَّه رأى العُشْبَ والكَلَأَ فاستبشر به وطَمْأَنَ نفْسَهُ، أو يَصِفُ صيَّادًا رأى صيدًا، ولا يُعقل أنَّ ذلك كان في النَّوم.

والوجه الثالث: أنَّه تعالى يقول عن هذه الرُّؤيا: إنَّها كانت فتنةً للناس ، يعني ابتلاءً لهم واختبارًا ، ليرى مَن مِن النَّاس يَثبتُ على إيمانه ، ومَن منهم يرتد عن دينه لعدم تصديقه ذلكَ ، وقد كان ذلك فعلًا ؛ فإن النَّبيَّ لما أصبحَ وأخبرَ أهلَ مكَّةَ بما كان مِن سرَاهُ إلى بيت المقدس وعُروجِهِ إلى السَّماوات وما فوقها ، سَخِروا منه وكذَّبوه وشنَّعُوا عليه حتى ارتدَّ ضِعافُ القلوب ، وثبَتَ أهلُ التَّقوى وأهل المغفِرَة ، ومنهم أبو بكرٍ الذي قال حين سمع ما يَتَنَدَّرُونَ على النبي به: «إنْ كان قد قال ذلك فقد صَدَقَ» وليس مِن المعقول أن يكونَ حديث الإنسان عن رؤيًا رآها في المنام يكون فتنةً وبلاءً واختبارًا ، ويُصدِّق قوم به وينكره آخرون ، فإنَّ كلَّ أحدٍ مهما يكن شأنه لو قال لأقلِ النَّاس عقلًا: لقد رأيت اللَّيلة فيما يرى النَّائم أنَّني أطيرُ في السَّماء وأسيرُ مع الملائكة وأكلِّم الله تعالى لم يستغربْه السَّامع ؛ لأنَّ رؤيا النَّوم خيالاتٌ في حسبان أكثرِ النَّاسِ ، وأيُّ إنسانٍ يحجر على أيِّ إنسان أنْ يتخيَّل في يقظته ما شاء ، فضلًا عن أنْ يكون هذا الخيال في النَّوم؟

وقد استدلَّ أهلُ السُّنَّة على جواز رؤية الله تعالى بالكتاب والسُّنَّة: أمَّا الكتاب فآيات منها قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة].

والجُبَّائيُّ حمل: (ناظرة) في هذه الآية على معنى الانتظار ، وجعل: (إلى) بمعنى النِّعمة ، وكأنه قيل: منتظرةٌ نعمة ربِّها ، وهو كلام عجيبٌ.

ومِن الآيات قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] قال جمهور المفسرين: الحُسنى هي الجنَّة ، والزِّيادة هي النَّظر إلى وجهه الكريم. =

بمعنى المحلِّ[1] الذي يخلقُ اللهُ تعالى فيه الإبصارَ عادةً، عند وجُود شرطِه، أو القوَّة[2] المخلوقة لله تعالى كذلك، ما لم يَرُدَّه برهانٌ عن ذلك.

[الدليلُ العقليُّ على جَواز الرُّؤية عند أهل السُّنة]

يعني أنَّ أهلَ السُّنَّة ذهبوا إلى أنَّه تعالى يجوز أن يُرى، والمؤمنون في الجنَّة يَرونَهُ مُنزَّهًا عن المُقابَلة والجِهة والمكان؛ إذْ الرُّؤية على مذهب أهل

= ومنها قوله: ﴿عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ﴾ [المطففين: ٢٣]. وما ذكرنا مِن الآيات مع بيان وجه دلالتها على مذهب الجماعة، وأمَّا الأحاديثُ فمنها الحديث الذي ورد في الصحيح (إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر) والتَّشبيه للرُّؤية لا للمَرئيِّ، ووجه الشَّبه عدمُ الشَّك والخفاء، وجعلهُ المعتزلة مِن مجاز الحذف، فزعموا أنَّ التقدير: سترون نعمة ربكم، ولا داعي له.

وقد كان العلماءُ مِن أصحاب النّبيِّ ﷺ لا يختلفون في وقوع رؤية المؤمنينِ ربَّهم في الآخرة، وكذلك مَن بعدهم مِن أهل العلم؛ قال الإمام مالكٌ رضي الله تعالى عنه: لمَّا حجبَ أعداءَه فلم يَروه، تجلَّى لأوليائه حتى رأوْه، ولو لم يَرَ المؤمنونَ ربَّهم يومَ القيامة لم يُعيَّرِ الكافرونَ بالحِجاب، قال تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥] وقال الإمام الشافعي رضي الله عنه: لما حجب قومًا بالسُّخط دلَّ على أنَّ قومًا يرونه بالرضا.

اللهم متعنا بالنظر إلى وجهك الكريم، في جنَّات النَّعيم، واجعلنا مِن الذين أنعمتَ عليهم برضاك، ولا تجعلنا مِن المحجوبين بسُخطِك يا أكرم الأكرمين، اللَّهم آمين. **محي**.

(١) **قوله: (بمعنى المحل)** وهو النقطة التي في وسط العين المسمى بإنسانها، ذكره المصنف في حاشيته، وقضية هذا أنه تعالى لا يُرى إلَّا بالبصر المعلوم، وهذه إحدى طرق ثلاث، والطريقة الثانية: أنه تعالى يُرى بكل جزء مِن أجزاء البدن، والطريقة الثالثة: أنه يُرى بجميع الوجه؛ لظاهر قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٤] وعلى كلٍ فمع التنزيه، ولا مانع من اختلاف ذلك باختلاف الأشخاص، وهذا التفسير على أن الباء داخلة على الآلة القريبة. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (أو القوة)** معطوف على (المحل) أي: بمعنى القوة المرتبة في العصبتين المجوفتين. **الشنواني**.

الحقِّ: قُوَّة يجعلها الله تعالى في خلقه، لا يُشترط فيها اتِّصال الأشعَّة، ولا مُقابَلة المرئيِّ، ولا غير ذلك، ولكن جرت العادة في رؤية بعضِنا بعضًا بوجود ذلك، على جهة الاتِّفاق، لا على سبيل الاشتراط[١]؛ فلذا كانت الرُّؤية جائزةً[٢] لإمكانها بدليل السَّمع[٣] المُشارِ إليه بقوله: (إذْ بِجَائِزٍ عُلِّقتْ) ولا يَلزم مِن رؤيته تعالى إثباتُ جهةٍ[٤] تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا! بل يراهُ المؤمنونَ لا في جِهةٍ، كما يعلمون أنَّه لا في جهةٍ.

[شُبَه المعتزلةِ في نفي الرُّؤية وردها]

وخَالفَ في ذلك جميعُ الفِرق[٥]، فأحالها المعتزلة، بناءً على أنَّها لا تتعلَّق عقلًا إلَّا بما هو في جِهةٍ، ومكانٍ، ومسافةٍ مخصوصةٍ[٦]، مُتمسِّكين

---

(١) أي: لا على سبيل الاشتراط العقلي، وإلَّا فهي شروط عادية، كما يؤخذ من قول الشارح: ولكن جرت العادة. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (فلذا كانت الرؤية جائزة)** أي: فلأجل عدم اشتراط الشروط العادية كانت الرؤية محكوما بجوازها.

(٣) **قوله: (لإمكانها بدليل السمع)** مفاده أن الإمكان السمعي دليلٌ للإمكان العقلي، وليس كذلك؛ فكان الأولى أن يقول: ولدليل السمع، إلَّا أن يُجاب بأن الباء بمعنى مع. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (ولا يلزم)** عطف على قوله: (كانت الرؤية جائزة) أي: ولأجل ذلك حكموا بأنه لا يلزم من إثبات رؤيته تعالى إثبات جهة، ففي العبارة لف ونشر مرتب، وهذا بالنظر للمقام الثاني، وهو ردٌّ على الكرامية القائلين: بأنه يرى بجهة ومقابلة. **الشنواني**.

(٥) **فجميعُ الفِرق بين نافين لها كالمعتزلة والشيعة وغيرهم.. وبينَ مُثبتين لها لكن مع الجهة والمكان كالكرامية والسالمية والوهابية التيمية وغيرهم، ولم يُوفَّق إلى إثبات الرُّؤية مع التنزيه إلا أهل السنة والجماعة مِن أشاعرة وماتريدية ومَن وافقهم.**

(٦) **قوله: (لا تتعلق عقلا إلا بما هو في جهة) أي: فهي شروط عقلية عندهم لا يمكن تخلفها، وعند أهل السنة هي شروط عادية يجوز أن تتخلف. الشنواني.**

بِشُبَهٍ عَقليَّةٍ، أقواها:

شُبهة المُقابَلة، وتقريرُها: أنَّه تعالى لو كان مَرئيًّا لكان مُقابِلًا للرَّائي بالضَّرورة؛ فيكون في جهةٍ وحيِّزٍ، وهو مُحالٌ، **ولَكانَ إمَّا جوهرًا أو عرَضًا**[1]؛ لأنَّ المُتحيِّز بالاستقلال جوهرٌ، أو بالتَّبعيَّة عرَضٌ، **ولَكانَ المَرئيُّ إمَّا كُلَّه؛ فيكونُ محدودًا متناهيًا محصورًا، وإمَّا بعضَه؛ فيكونُ مُتبعِّضًا مُتجزِّئًا إلى غير ذلك**، وهذه الشُّبهة أشارَ إلى جوابها بقوله:

(لَكِنْ) النَّظرُ الحاصلُ بحاسَّة البصر للرَّائين **(بِلَا كَيْفٍ)** أي: تَكَيُّفٍ للمَرئيِّ مِن مقابلةٍ، وجِهة، ومسافةٍ مخصوصةٍ، وإحاطةٍ به، بل يجب تَجرُّده عنه؛ فإنَّ الرُّؤية نوعٌ مِن الإدراك يخلقه الله تعالى متى شاء، ولأيِّ شيءٍ شاءَ[2]؛ فالمرادُ بالمُخالفة في الكيف: وجوبُ خُلوِّ رؤيةِ الواجب تعالى عن الشَّرائطِ والكيفيَّات المُعتبَرة في رؤية الأجسام والأعراض.

وتمسَّكوا أيضًا بشُبَهٍ سمعيَّة[3]، أقواها قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. وتقريرُ التَّمسُّك به الذي تَعرَّض لجوابه:

أنَّ نفيَ إدراكِه تعالى بالبصر.. واردٌ مَورِدَ التَّمدُّح، مُدْرَجٌ في أثناء

---

(١) **قوله: (ولكان إما جوهرا)** منع الملازمة ظاهرٌ، فلا يلزم من كونه مرئيا أن يكون جوهرا، وأراد بالجوهر الجرم سواء كان جوهرا فردا أو لا كالجسم. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (ولأي شيء شاء)** أي: من الأعضاء. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (بشبه سمعية)** منها: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ﴾ [النساء: ١٥٣] وآية: ﴿أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ وأجيبَ كما في المحلي: بأن ذلك للتَّعنت في الطلب لا لكون المطلوب محالا. **الأمير**.

المدح[1]؛ فيكون نَقيضُه ـ وهو الإدراك بالبصر ـ نقصًا[2]، وهو على الله تعالى محال، وهذا الوجه يدلُّ على نفي الجواز، **وأشار إلى جواب هذه بقوله:**

(وَلَا انْحِصَارِ) يعني أنَّنا نقول: إنَّه تعالى يُرى، بمعنى: أنَّه يَنكشفُ للأبصار انكشافًا تامًّا[3] عند الرَّائي بلا إحاطةٍ ولا انحصارٍ له عِنده؛ لاستحالة الحُدود والنِّهايات والوقوف على حقيقته، كما هو مَحْمِلُ[4] النَّفي في الآية الشَّريفة[5].

وبيانه: أنَّا لا نُسلِّم أنَّ الإدراكَ بالبصر في الآية الكريمة هو مُطلق الرُّؤية، بل هو رؤيةٌ مخصوصةٌ، وهي التي تكون على وجهِ الإحاطة بجوانب المَرئيِّ، فالإدراكُ المنفيُّ في الآية أخصُّ مِن الرُّؤية ملزومٌ لها[6]، بمنزلة الإحاطة مِن العلم[7]؛ فلا يَلزمُ مِن نفي الإدراكِ على هذا نفيُ الرُّؤيةِ، ولا

---

(١) قوله: (مدرج) أي: مُدخل أثناء المدح، أي: في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ فَٱعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: ١٠٢].

(٢) قوله: (فيكون نقيضه وهو الإدراك بالبصر نقصا) لأنه إن كان مقابلُ الإدراكِ كمالا مِن حيث إنه تمدح به؛ كانَ الإدراك نقصا، وإذا كان الإدراك نقصا.. استحالَ ثبوته في حقه تعالى، لاستحالة النقائص عليه تعالى، وإذا استحال ثبوت الإدراك استحال ثبوت الرؤية، لأنَّ الرؤية هي الإدراك. **الشنواني**.

(٣) قوله: (انكشافا تاما) أي: بقدر ما يصل إليه إدراك العبد، ذكره شيخ الإسلام في بعض كتبه، وبعبارة أخرى، تاما: أي: لا على وجه الظن والشك والوهم، فلا ينافي أنّ الحقيقة لا تُدرك. **الشنواني**.

(٤) في نسخة: مَحَلُّ.

(٥) فالنفي في الآية متوجهٌ على الإدراك الذي هو الإحاطة، ولا يعني هذا نفي مُطلق الرؤية، فمحلُّ النفي هو الإدراك لا مُطلق الرؤية، لأنه لا يلزم مِن نفي الأخص نفي الأعم.

(٦) أي: مِن استلزام الأخص للأعم، فكل إدراكٍ بصريٍ رؤيةٌ، وليس كلُ رؤية إدراكًا.

(٧) قوله: (بمنزلة الإحاطة مِن العلم) أي: فيلزم من الإحاطة بالشيء العلم به، ولا يلزم من العلم=

مِن كون نفيه مَدحًا كون الرُّؤية نقصًا.

٥٦ ـ لِلْمُـؤْمنينَ إذْ بِجـائِزْ عُلِّقَـتْ هَـذا ولِلْمُخْتَـارِ دُنْيَـا ثَبَتَـتْ

وعلَّق بقوله: «أَنْ يُنْظَرَ» (لِلمُؤمِنِينَ) لتضمُّنه معنى الانكشاف، أي: انكشافُه تعالىَ بحاسَّة البصر انكشافًا تامًّا[١]، لكلِّ فردٍ فردٍ مِمَّن مات محكُومًا له باتِّصافه بالإيمان والتَّصديق الشَّرعيِّ؛ سواءٌ كلِّف به بالفعل أو كان صالحًا للتَّكليف به[٢]؛ فيخرج به الكُفَّار والمُنافقون، فلا يرونه تعالى[٣]؛ لقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]. ولأنَّهم ليسوا مِن أهل الإكرام والتَّشريف، وقيل: إنَّهم يرونه ﷻ[٤] ثمَّ يُحجبون عنه، فتكون الحَجْبَةُ حَسْرةً عليهم، وجعل النَّوويُّ[٥] محلَّ الخِلاف ....

= به الإحاطة، لأنك قد تعلم أن هذا مثلا حجرٌ، ولا تحيط به من كونه ياقوتا أو حجرا كريما أو غيره.

(١) **قوله: (تاما)** أي: لا على وجه الظن والشك والوهم. **الشنواني**.

(٢) دخل بهذا القيد الأطفال ونحوهم.

(٣) **قوله: (فلا يرونه)** أي: في الموقف لما ذكره الشارح، وأما الجنة فلا رؤية لهم فيها باتفاق؛ لأنهم لا يدخلون الجنة، وتبين من هذا أن الشارح علل لعدم الرؤية في الموقف، ولم يعلل لعدم الرؤية في الجنة لظهوره. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (إنهم يرونه ﷻ)** أي: في الموقف فقط، وليس المراد أنهم يرونه في الجنة؛ لعدم دخولهم إياها. **الشنواني**.

(٥) الإمام الحجة الولي الصالح: يحيى بن شرف بن مري بن حسن بن حُسيْن بن حزام بْن مُحمد بن جُمْعَةَ النَّوَوي، الشيخ الإمام العلامة محيي الدِّين أبو زكريّا، محقق مذهب الإمام الشافعي، شيخ الإسلام، أستاذ المتأخرين، وحجّةُ الله على اللاحقين، والداعي إلى سبيل السالفين، ولد سنة (٦٣١هـ) بنوى، وتوفي سنة (٦٧٦هـ). قال الإمام السبكي: «لا يخفى=

في المُنافق[1]، وأمَّا الكافرُ غيره فلا يراه اتِّفاقًا، كما لا يراه سائر الحيوانات غير العقلاء، ويدخل الملائكة[2]، ومؤمنو الجنِّ والأُمم السَّابقة، والصِّبيانُ والبُلْهُ والمَجانين الذين أدركهم البُلوغ على الجنون وماتوا عليه، ومَن اتَّصف بالتَّوحيد مِن أهل الفترة لأنَّه إيمانٌ صحيحٌ؛ إذ هو في حكم ما جاء به الرَّسول في الجُملة، بناءً على أنَّ رِجالَ غير هذه الأمَّة يرونه في الجنَّة[3]، وهي محلُّ الرُّؤية مِن غير خلاف، وأمَّا رؤيته في عَرَصات القيامة ففي السُّنَّة ما يقتضي وقوعَها للمؤمنين فيها، وهو الصَّحيح.

[أدلَّةُ أهلِ السّنَّة السمْعيَّة على جَواز الرُّؤية]

والمعوَّل عليه في إثبات الرُّؤية عند أهل السُّنَّة إنَّما هو الدَّليل السَّمعيُّ، وذلك الكتاب والسُّنَّة والإجماع؛ أمَّا الكتاب: فآياتٌ كثيرة منها ما أشار إليه بقوله: **(إِذْ بجائز عُلِّقت)** أي: حَكمْنَا بجواز الرُّؤية وإمكانها عقلًا؛ لأنَّ الله تعالى علَّقها بوجود أمرٍ جائزٍ عقلًا، وهو استقرار الجبل حين سأله موسى عليه السلام:

= على ذِي بصيرة أنَّ للهِ ﷻ عنايةً بالنووي وبمصنفاته». وقال عنه في موضع آخر: «الإمام النووي رحمه الله مِن مُحدِّثي الأشاعرة وفقهائهم، وسيِّدُ المتأخرين». **من مؤلفاته:** «رياض الصالحين»، و«الأذكار»، و«منهاج الطالبين»، و«المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج»، وغيرها من الكتب التي طارت في الآفاق، وأكَبَّ عليها طلاب العلم والعلماء، ولا يخفى على ذي لب أن الله بارك في كتبه.

(١) **قوله: (وجعل النووي محل الخلاف)** بل التحقيق إطلاق الخلاف. **الأمير.**

(٢) **قوله: (ويدخل الملائكة)** قال السيوطي: وهو الأقوى، وقيل: لا رؤية للملائكة أصلا، وهو للعز ابن عبد السلام، وقيل: إن جبريل يراه دون سائر الملائكة. **الشنواني.**

(٣) **قوله: (رجال غير هذه الأمة)** الحق أن لا فرق بين رجال ونساء، قال تعالى: ﴿لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ﴾ [آل عمران: ١٩٥]. **الأمير.**

﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣]. وتقرير الدَّلالة منه: أنَّه إشارةٌ إلى قياسٍ حُذفتْ كُبراه للعِلم بها، ترتيبه[١]: الله تعالى عَلَّقَ رؤيةَ ذاته المُقدَّسة على استقرار الجبل حالَ تجلِّيه تعالى له، وهو أمرٌ ممكنٌ في نفسه ضرورةً، وكلُّ ما عُلِّق على المُمكن لا يكون إلَّا ممكنًا؛ لأنَّ معنى **التَّعليق**: الإخبارُ بأنَّ المُعلَّق يقعُ على تقدير وقوعِ المُعلَّقِ عليه، والمُحال لا يقع على شيء مِن التَّقادير؛ فلو لم تكن الرُّؤية ممكنةً[٢] لزِم الخُلْف في خبره تعالى[٣] ـ وهو محالٌ ـ، ولو كانت ممتنعةً[٤] في الدُّنيا لما سألها موسى ﷺ، ولا يجوز على أحدٍ مِن الأنبياء الجهلُ بشيءٍ مِن أحكام الألوهيَّة[٥]، وخصوصًا بما

---

(١) **قوله: (وتقرير الدلالة منه)** أي: مِن المصنف، لأنه أشار إلى المقدمة الصغرى، والمقدمة الكبرى طواها للعلم بها كالنتيجة. **قوله: (ترتيبه)** أي: بحسب معناه، إذ قوله: (الله تعالى علق... الخ) في قوة قوله: رؤية الباري عُلّقت على أمرٍ ممكن، وهي صُغرى، **وقوله: (وكل ما علق على الممكن... الخ)** كبرى، والنتيجة: رؤية الباري لا تكون إلَّا ممكنة. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (فلو لم تكن الرؤية ممكنة)** هذا وما بعده استدلال استثنائي غير الأول الاقتراني. **الأمير**.

(٣) **قوله: (لزم الخلف في خبره)** حيثُ أخبرَ بأنّ رؤيته عند استقرار الجبل؛ فلو كانت ممتنعة لما وقعت أصلا؛ فيلزم الكذب. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (ولو كانت ممتنعة... الخ)** اعلم أن الاستدلال بالآية من وجهين: أحدهما ما تقدم، والثاني ما أشار إليه بقوله: (ولو كانت ممتنعة... الخ) وحاصله أن يقال: لو كانت الرؤية ممتنعة في الدنيا ما سألها موسى ﷺ، واللازم باطل بالنص والإجماع والتواتر، ووجه اللزوم: أنه نبي يعلم ما يجب في حق الله وما يستحيل وما يجوز، فطلبه الرؤيةَ إذا لم تكن جائزة عبثٌ وافتراء لا يليق بالأنبياء، وإنما قلنا: يعلم ما يجب وما... الخ؛ لأنه لا يجوز على أحدٍ من الأنبياء الجهل. وتبين من هذا أن قول الشارح: (ولا يجوز لأحد من الأنبياء... الخ) علة لمحذوف. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (لما سألها موسى)** قول الخصم في الجواب: سألها لأجل جهلة قومه.. مردودٌ بأن=

يجب له تعالى وما يستحيل، ومنها قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة].

قال مالكٌ بن أنسٍ رضي الله تعالى عنه: لمَّا حجبَ أعداءَهُ فلم يروه، تجلَّى لأوليائه حتَّى رأوه، ولو لم ير المؤمنونَ ربَّهم يوم القيامة لم يُعيَّر الكفارُ بالحِجاب فقال: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥][(١)].

وقال الشَّافعيُّ رضي الله تعالى عنه: لمَّا حجبَ اللهُ قومًا بالسُّخط دلَّ على أنَّ قومًا يرونه بالرِّضا، ثُمَّ قال: أَمَا والله لو لم يوقِن محمَّد بن إدريسٍ بأنَّه يَرى ربَّه في المَعاد لما عبده في الدُّنيا[(٢)].

وقال محمَّد بن الفضل[(٣)]: كما حَجَبهُم في الدُّنيا عن نور توحيده، حَجَبَهُم في الآخرة عن رؤيته.

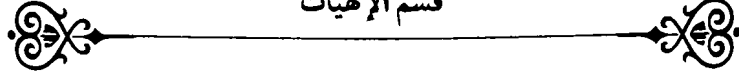
وأمَّا السُّنَّة فكحديث: «إنَّكم سترون ربَّكم كما ترون القمر[(٤)] ليلة

= النبي ﷺ لا يجوز له تأخير رد الجاهل مثل هذا كما قال: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٨] مع أن سياق الآية في ﴿أَرِنِىٓ أَنظُرْ﴾ صريح في حال نفسه. **الأمير**.

(١) **قوله في الآية: (لمحجوبون)** أي: فلا يرونه بخلاف المؤمنين، ومَن أنكرَ الرؤية جعله تمثيلا لإهانتهم، لأنه ممن يُمنع مِن الدخول على الملوك، أو قدَّرَ مُضافا مثل: رحمة ربهم. أي: لمحجوبون عن رحمة ربهم.

(٢) **قوله: (لو لم يوقن محمد بن إدريس)** يعني نفسه، وهذا مِن كلام المدلّلين نفعنا الله بهم، وإلَّا فالله يستحق العبادة لذاته. **الأمير**.

(٣) هو الحافظُ الثَّبت أحد أركان الحديث أبو النُّعمان محمد بن الفضل، ويعرف بـعَارم السَّدُوسي، ولد سنة نيف وأربعين ومئة، وهو من شيوخ البخاري وأحمد بن حنبل. **توفي سنة: (٢٢٤ هـ)** رحمه الله.

(٤) **قوله: (كما ترون القمر)** التشبيه راجعٌ للرؤية لا للمرئي، فكاف التشبيه للرؤية، وهي فعل=

البدر»[1].

وأمَّا الإجماعُ: فهو أنَّ الصَّحابةَ رضي الله تعالى عنهم كانوا مجمعينَ على وقوع الرُّؤية في الآخرة، وأنَّ الآيات والأحاديث الواردة فيها محمولةٌ على ظواهرها مِن غير تأويل.

ولهذهِ الأدلَّةِ السَّمعيَّة أَطبقَ أهلُ السُّنَّة على أنَّ رؤيةَ الله ﷻ جائزةٌ عقلًا واجبةٌ سمعًا.

وبيان الدَّليل العقليِّ على جوازها بطريق الاختصار: أنَّ الباري ﷻ موجودٌ، **وكلُّ موجودٍ يصحُّ أنْ يُرى**؛ فالباري ﷻ يَصحُّ أنْ يُرى.

[رؤيةُ النبيِّ ﷺ لربِّهِ سبحانه في الدُّنيا ليلةَ الإسراءِ والمعراج]

(هَذَا) كما علمتَ **(وَ)** رؤيتُه سبحانه **(لِلْمُخْتَارِ[2])** وهو نبيُّنا محمَّد ﷺ لأنَّه خيرُ البَرايَا فلم تقع لغيره، ولا لموسى عليه السلام في الـ**(ـدُنَيَا)** مِن الدُّنُوِّ؛ لسبقها للآخرة[3]، أو لدُنوِّها مِن الزَّوال، **وحقيقتها**: ما على الأرض مِن الهواء والجوِّ ممَّا قبل الآخرة[4]، ومراده: الإشارةُ إلى وجهٍ أخصّ مِن جواز الوقوع،

= الرائي، ومعناه: أنها رؤية يزاح عنها الشك مثل رؤيتكم القمرَ ليلة البدر، فهو تشبيه في عدم الخفاء، وقد توهم بعض الناس من المجسمة أن الكاف لتشبيه المرئي، وهو غلط فاحش.

(١) أخرجه الترمذي بهذا اللفظ في سننه: (٤/ ٦٨٨، ٢٥٥٤)، وأخرجه بألفاظ متقاربة البخاري: (١/ ١١٥، رقم: ٥٥٤)، ومسلم: (١/ ٤٣٩، رقم: ٦٣٣).

(٢) **قوله: (للمختار)** في هذا العنوان مناسبة؛ لأنه اختير لهذا المقام. فـ(لام) للمختار للاختصاص. **الأمير**.

(٣) وفي نسخة: لِنسبتها للأخرى.

(٤) **قوله: (الجو)** أراد به الفراغ، **وقوله: (مما قبل الآخرة)** أي: مما هو متحقق قبل الآخرة،=

وبيانه: أنَّ معنى (ثَبَتَتْ) أي: حَصلتْ ووقعتْ لنبيِّنا ﷺ في الدُّنيا ليلة الإسراء، **والوقوعُ يستلزمُ الإمكانَ**، بخلاف العكس، والرَّاجح عند أكثر العلماء أنَّه ﷺ رأى ربَّه ﷻ بعيني رأسه[1]؛ لحديث ابن عباس ﵄ وغيره، وهذا لا يؤخذ إلا بالسَّماع منه ﷺ؛ فلا ينبغي أن يُتشكَّك فيه، ولمَّا نفتْ عائشةُ ﵂ وقوعَها له ﷺ قُدِّمَ ابن عبَّاس عليها؛ لأنَّه مُثبِتٌ، حتَّى قال مَعْمَر بن راشد[2]: ما عائشةُ عندنا بأعلمَ مِن ابن عباسٍ، وأمَّا حديث «واعلَموا أنَّكم لَنْ تَروا ربَّكُم حتَّى تموتوا»[3] فإنَّه وإن أفاد أنَّ الرُّؤية في الدُّنيا وإنْ جازت عقلًا فقد امتنعتْ سَمعًا، لكن مَن أثبتها للنَّبيِّ ﷺ له أنْ يقولَ: إنَّ المُتكلِّم لا يدخلُ في عموم كلامه.

= وهذا بيانٌ لزمانها، والأول مكانها، والآخرة مِن النّفخة على ما يأتي. وعلى هذا لا بد من تقدير مضاف عند قوله: (للمختار دنيا ثبتت) أي: للمختار زمن الدنيا ثبتت، فالمراد: أنه رآه زمن وجود الدنيا لا في مكانها. **الأمير والشنواني**.

(١) **قوله: (بعيني رأسه)** وهو قول أنس بن مالك، وعكرمة، والحسن، والربيع بن سليمان وجماعة من المفسرين، وقال ابن عباس في رواية عنه وأبو ذر وإبراهيم التيمي: رآه بقلبه، فقيل: إن عيني رأسه نُقلتا إلى قلبه، وقيل: إنه خلق له في قلبه عينان أخريان، ورأى ربه رؤية صحيحة كما يرى بالعين الحسية. **الشنواني**.

(٢) معمر بن راشد أبو عروة الأزدي، الإمام الحافظ، شيخ الإسلام، أبو عروة بن أبي عمرو الأزدي مولاهم، البصري، نزيل اليمن، من الطبقة السادسة من التابعين، **مولده: سنة خمس، أو ست وتسعين للهجرة**، وشهد جنازة الحسن البصري، وطلب العلم وهو صغير. أخذ الحديث عن: قتادة، والزهري، وعمرو بن دينار، وهمام بن منبه، وأبي إسحاق السبيعي، وثابت البناني، وغيرهم كثير. وحدَّث عنه: السفيانان، وابن المبارك وغيرهم مِن كبار هذه الطبقة. **توفي سنة: (١٥٢ هـ)** وقيل: سنة ثلاث وخمسين، وقيل أيضا: سنة أربع وخمسين ومئة، ؒ.

(٣) مسند الإمام أحمد ما في معناه: (٤٢٤/٣٧، رقم: ٢٢٧٦٤)، والطبراني في مسند الشاميين: (١٨٥/٢، رقم: ١١٥٧)، وغيرهما.

ولم تثبت في الدُّنيا لغير نبيِّنا ﷺ، على ما في ذلك مِن الخلاف، ومَن ادَّعاها غيره في الدُّنيا يقظةً فهو ضالٌّ بإطباقِ المشايخ، وذهب الكَوَّاشي[1] والمَهْدَويُّ[2] إلى تكفيره، ولا نِزاع في وقُوعها مَنامًا[3] وصحَّتِها، فإنَّ الشَّيطان لا يتمثَّل به تعالى[4] كالأنبياء عليهم الصَّلاة والسَّلام، واختُلِف في وقوعها للأولياء[5] على قولين للأشعريِّ أرجحهما: المنع.

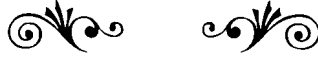
---

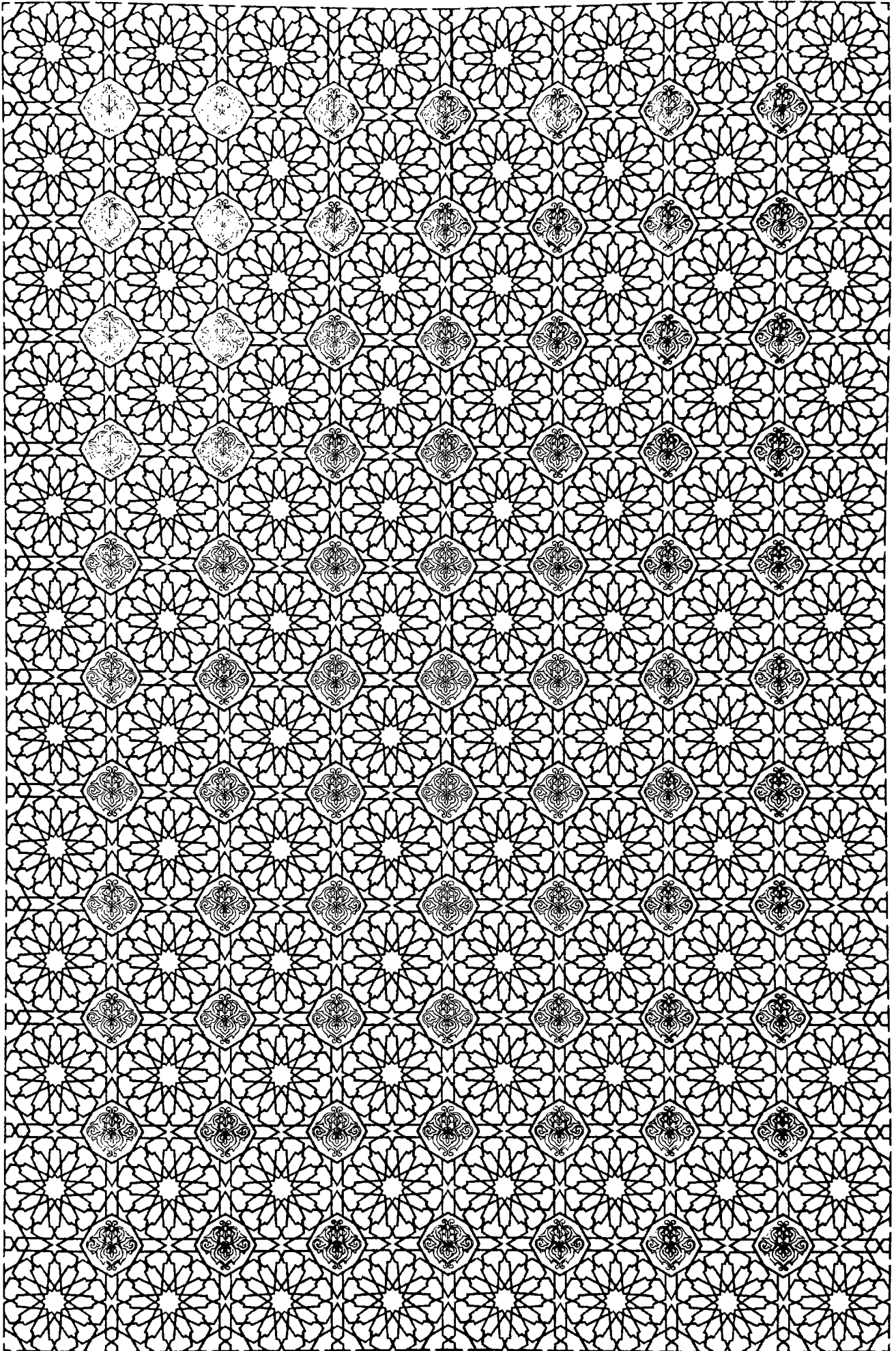
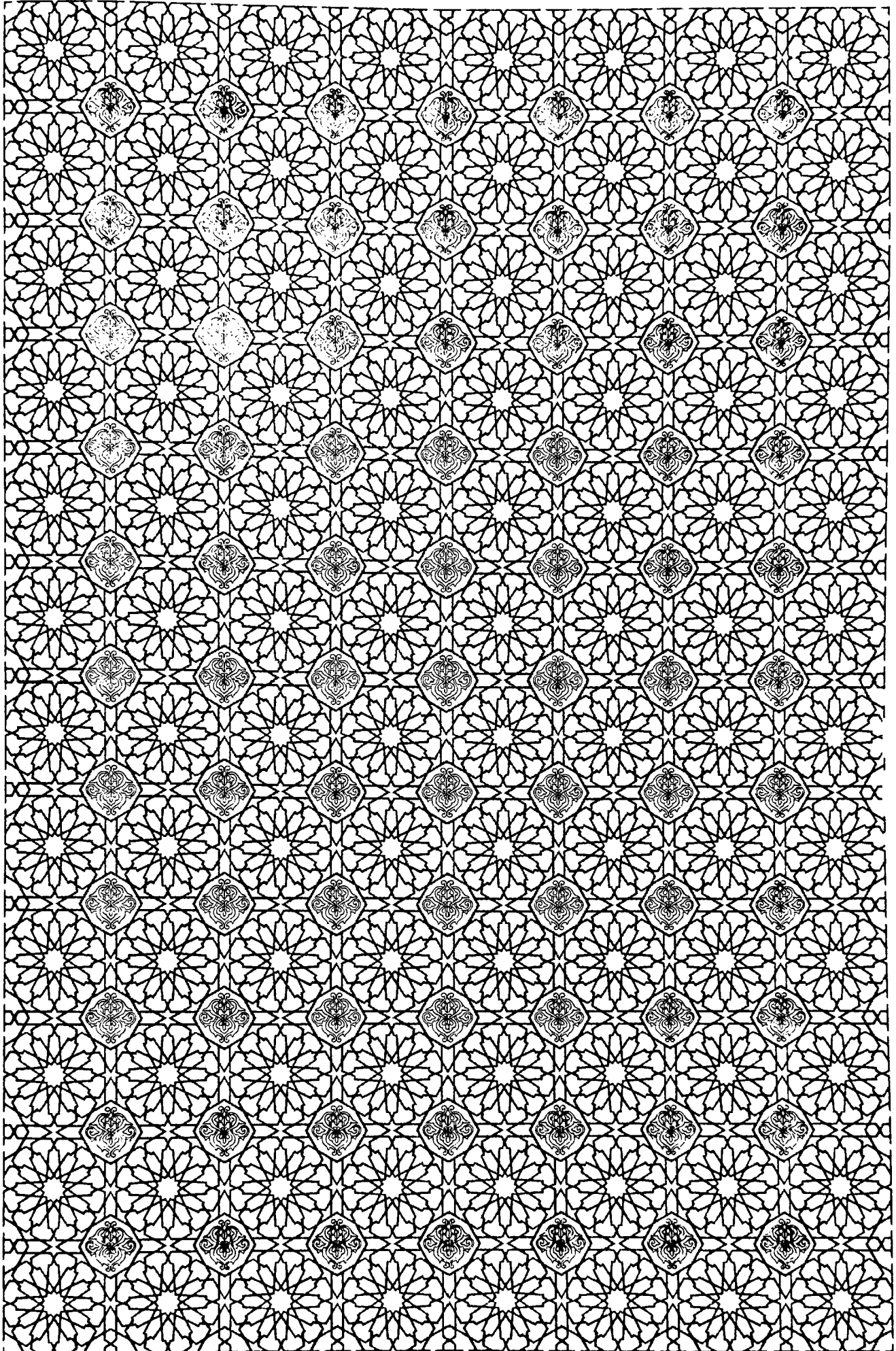
(١) هو الإمام المفسر أحمد بن يوسف بن الحسن بن رافع ابن الحسين بن سويدان الشيباني الموصلي، موفق الدين أبو العباس الكواشي: عالم بالتفسير والعربية والقراءات، مِن فقهاء الشافعية، من أهل الموصل. **ولد سنة:** (٥٩٠ هـ) كان يزوره الملكُ ومَن دونه فلا يقوم لهم ولا يعبأ بهم. مِن كتبه «تبصرة المتذكر في تفسير القرآن» و«كشف الحقائق» ويعرف بتفسير الكواشي، وتفسيره مِن مصادر تفسير الجلالين، وله أيضا «التلخيص في تفسير القرآن العزيز» نسبته إلى كواشة (أو كواشى) قلعة بالموصل. كف بصره بعد بلوغه السبعين، **وتوفي سنة:** (٦٨٠ هـ) رحمه الله.

(٢) الإمام المُقرئ المفسر اللغوي أحمد بن عمار بن أبي العباس المهدوي التميمي، أندلسي أصله مِن المَهديَّة بلدة في المغرب، صنف كتبا مهمة منها: «التفصيل الجامع لعلوم التنزيل» وهو تفسير كبير يذكر في القراءات والإعراب، واختصره في كتابه: «التحصيل لفوائد كتاب التفصيل» وقد طُبع مؤخرا عن وزارة الأوقاف القطرية، وله: «التيسير في القراءات» وغيرها مِن المؤلفات. **توفي** رحمه الله **سنة:** (٤٤٠ هـ).

(٣) **قوله: (ولا نزاع في وقوعها مناما)** هكذا نقل عن القاضي عياض، وذكر غيره الخلاف.

(٤) **قوله: (لا يتمثل به تعالى)** وبعضهم قال: يتمثل بالله دون النبي. ورؤية الله في الجملة لحكمة قد تظهر للمعبرين عند تعبير المنام، وأنه يدل على كذا. والحاصل: أن الأنبياء في المنام هم هم، وأما المولى فإن رُؤي على وجه لا استحالة فيه على ما وصفوا من عدم التحيز والتكيف فهو هو، وإلَّا فهو مثال، وسبحان من تنزه عن المثال، وقيل: هو الرب وكونه جسما باعتبار ذهن الرائي وفي الحقيقة ليس كذلك. **الأمير والشنواني**.

(٥) **قوله: (واختلف في وقوعها للأولياء)** أي: يقظة، والمنعُ هو الأصح كما ذكره الشارح، ولذا ذهب جماعة إلى تكذيب مدعيها يقظة في الدنيا، أو أن مدعي ذلك لم يعرف الله ﷻ، قال الإمام النووي: فإن صح عن أحدٍ من المُتعبدين وقوع ذلك أمكنَ تأويله، وذلك أن غلبات=

= الأحوال تجعل الغائب كالشاهد، حتى إذا كثر اشتغال الشخص بشيء واستحضاره له صار كأنه حاضر بين يديه كما هو معلوم بالوجدان لكل أحد. **الشنواني**.

فائدة: حُكي أن رجلا رأى النبي ﷺ في المنام يقول له: في المكان الفلاني رِكاز ذهب، خذه ولا خُمس عليك، فذهب وأخذهنَّ ثم استفتى العلماء؛ فقال العز بن عبد السلام: أَخرجِ الخُمسَ فقد ثبت بالتواتر، وقُصارى رؤيتك الآحاد، ومنه أن يقول له: غدا العيد أو رمضان، فيعوّل على العلامات المُقررة. **الشنواني**.

قسم النبوات

[بيان جواز إرسال الرسل عقلا ووجوبه شرعا]

٥٧ - وَمِنْـهُ إرْسَـالُ جَمِيـعِ الرُّسْـلِ   فَلَا وُجُوبَ بَلْ بِمَحْضِ الفَضْلِ

ولما فرغ مِن الإلهيَّات شرَع في النُّبوَّات[1] فقال: (وَمِنْهُ) أي: ومِن أفراد

---

(١) يريد المصنِّف أنْ يُقرِّرَ أنَّ مذهب أهل السُّنَّة والجماعة: أنَّ مِن أنواع الجائز العقليِّ على الله تعالى إرساله لجميع الرُّسل مِن لَدُن آدمَ أبي البشر إلى خاتمهم وسيدهم محمد صلى الله عليه وعليهم أجمعين، ومعنى ذلك أنَّ الإرسالَ مما هو جائزٌ عقلًا على الله تعالى عند أهل السُّنَّة، أي: أنه لا يجب على الله تعالى إرسالهم، ولا يستحيل عليه ﷺ إرسالهم؛ إذ الجائز العقليُّ هو ما يُجَوِّزُ العقلُ فعلَه وتركَه، ومتى جوَّز فعله لم يكن تركه واجبًا، ومتى جوز تركه لم يكن فعله واجبا، **وفي هذا الكلام ردٌّ على طائفتين مِن أهل البحث:**
الطائفة الأولى: المعتزلة والفلاسفة؛ فقد اتَّفق هذان الفريقان على أنَّه يجبُ على الله تعالى أنْ يبعث الرُّسُلَ إلى الخلق ليدلُّوهم على ما يريده منهم، **ومبنى كلام المعتزلة في** هذه المسألة ما أَصَّلُوه عند أنفسهم وجعَلوه قاعدةً بَنَوْا عليها كثيرًا مِن الأحكام، وهو أنَّه يجب على الله تعالى فعلُ الصَّلاح والأصلح لعباده، وقد مضى الكلام على هذا الأصل وردّ ما ذهبوا إليه، قالوا: النِّظام المؤدِّي إلى صلاح حال النَّوع الإنساني على وجه العموم في معاشه ومعاده لا يتمُّ إلَّا ببعثة الرُّسل، وكلُّ ما هو كذلك فهو واجبٌ على الله تعالى، وأنت خبيرٌ بعد ما تقدم في مبحث الصَّلاح والأصلح بطريق هدم هذه المقدِّمات التي لا ثبات لها عند النَّظر، **ومبنى كلام الفلاسفة في** هذه المسألة ما ذهَبوا إليه وجعلوه مِن قواعدهم التي بنوا عليها كثيرًا مِن الأحكام، وهو: القول بالتَّعليل أو الطبيعة، قالوا: يلزم مِن وجود الله تعالى وجود العالم بالتعليل: أي: بكون الله تعالى علَّةً، أو بالطَّبع، ويلزم مِن وجود العالم وجود مَن يُصْلِحُهُ، وقد بيَّنَّا لك فيما سبق أنَّ الله تعالى فاعلٌ باختيار، لا بطريق الإجبار.
والطائفة الثانية: السُّمَّنِيَّة والبَرَاهِمَةُ، فقد اتَّفق هذان الفريقان على أنَّه يستحيلُ على الله تعالى عقلًا أنْ يُرسل الرُّسل، قالوا: إنَّ إرسالَ الرُّسُلِ عَبَثٌ؛ لأنَّه يُستغنى عنه بالعقل، بأنْ يُجعلَ=

. . . .

= مناط فعل الشيء تحسينُ العقلِ إيَّاه، ومناط تركه تقبيح العقل إيَّاه، والعبثُ على الله تعالى محالٌ؛ فيكون ما أدَّى إليه وهو تجويز إرسال الرسل مُحالًا، إذا علمت هذا الكلام علمتَ أنَّ قول المصنف: «فلا وجوب» تصريحٌ بنَفْيِ مذهبِ المعتزلة والفلاسفةِ، ولم يصرِّح بنفي مذهب البَراهِمة والسُّمنية إما مِن باب الاكتفاء، وكأنَّه قد قال: فلا وجوب ولا استحالةَ، لأنَّ هذا يُنْبِئُ عنه قوله: «وَمِنْه» أي: مِن الجائز العقلي، وإما لكون مذهبهم ظاهر البطلان؛ لأنَّ الرُّسل قد أُرسلوا فِعلًا، فإرسالهم واقعٌ ثابتٌ بالمشاهَدَةِ والعيان؛ فادِّعاءُ استحالته مكابَرَةٌ للحسِّ ومعاندةٌ للمُشاهَدِ، فأمَّا مذهب الفلاسفة والمعتزلة فلا يدلُّ على بطلانه بَعْثُهُمْ عليهم الصلاة والسلام بالفعل؛ لجواز أنْ يقولوا: إنَّ الله تعالى قد فعل ذلك لكونه واجبًا عليه، فلمَّا اخْتَلَفَ شأنُ المَذْهَبَيْنِ ذلكَ الاختلافَ صرَّح بنفي أقواهما بحسب الظَّاهر، وإن كان كلٌّ منهما ضعيفًا في الحقيقة، وقوله فيما بعد: «لكنْ بِذَا إيمانُنا قَدْ وَجَبَا» دَفعٌ لما قد يُتوهَّم مِن كون إرسال الرُّسل جائزًا عقليًّا أنَّ الإيمان بوقوعه ليس واجبًا.

وخُلَاصة القول في هذه المسألة: أنَّ بِعثة الله تعالى الرُّسلَ إلى خلقه عند أهل السُّنَّة جائزٌ في حقه سبحانه؛ فليس واجبًا عليه، ولا مستحيلًا، وأنَّه واقعٌ منه سبحانه لُطفًا منه بعباده ورحمةً لما فيها مِن الحِكَم والمصالح التي لا تُحصى...

ومنها: مُعاضدةُ العقلِ فيما يمكنه أن يستقلَّ بمعرفته، مثلَ: وجودِ البَاري، وعلمِه، وقدرتِه، لئلَّا يكون للناس على الله حجةٌ بعد الرُّسل.

ومنها: استفادةُ الحُكم مِن الأنبياء فيما لا يستقلُّ العقلُ به، مثل: مبحث الكلام، ورؤيته تعالى، والمعاد الجسماني.

ومنها: إزالة الخوف الحاصلِ عند إتيان العبد بالحسناتِ، لكون إتيانِه بها تصرفًا في ملك الله بغير إذنه؛ فلو لم يعلم أنَّ الله راضٍ عنها طالبٌ لها لم يأمَنْ أن يكون آتيًا بغير ما يرضاه سبحانه، ولا سبيل إلى علم رِضاهُ سبحانَه بفعل ذلك إلَّا مِن طريق الرُّسل.

ومنها: بيانُ حال الأفعال التي تَحسنُ تارةً وتَقبُح تارةً أخرى مِن غير اهتداء العقل إلى مَواقعها.

ومنها: تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المُختلفة في العِلميَّات والعَمليَّات.

ومنها: تبيين الأخلاق الفاضلة والراجعة إلى الأشخاص، والسِّياساتِ الكاملة العائدة إلى الجماعات. =

الجائز العقليّ (إِرْسَالُ) الله تعالى (جَمِيعِ الرُّسْلِ) أي: رُسلَ البَشر مِن آدمَ إلى محمَّد عليهم الصَّلاة والسَّلام إلى المُكلَّفين مِن الثَّقلين، لِيُبلِّغُوهم عنه أمرَهُ ونهيَهُ ووعدَهُ ووعيدَهُ، ويُبيِّنوا لهم عنه ﷺ ما يحتاجون إليه مِن أمور الدُّنيا والدِّين ممَّا جاءوا به، حتَّى تقومَ الحُجَّة عليهم بالبيِّنات، وتنقطعَ عنهم سائر

= ومنها: الإخبار بتفاصيل ثواب المُطيعِ وعقاب العاصي، ترغيبًا في الحسنات وتحذيرًا عن السَّيِّئات، . . . إلى غير ذلك مِن الفوائد.

وأنَّ الذين قالوا إنها مستحيلةٌ تمسَّكوا بِشُبَهٍ أَوْهَى مِن بيوت العنكبوت، منها: أنَّها تتوقَّف على علم المَبعُوث بأن البَاعث هو الله تعالى، ولا سبيل إلى معرفته ذلك.

ورُدَّ: بأنَّه يجوز أن يَنْصُبَ اللهُ تعالى دليلًا يدلُّ على ذلك، أو أن يخلق فيه علمًا ضروريًّا.

ومِن شبههم الواهية: أنَّها عبثٌ؛ لأنَّ العقل يستقِلُّ بفَهْمِ ما يجب وما يستحيل وما يجوز، فما يراه حسنًا يجب فعله، وما يراه قبيحًا يجب تركه، وما يتوقف فيه يجوز فعله إن اقتضته المصلحة.

ويُرَدُّ على هذا: بأنَّا لا نُسلِّم أنها سَفَهٌ؛ لأنَّ الأحوال إنْ انحصرت فيما ذكرتُم فالبِعثَة تكون مُعاضِدَةً للعَقل، وإنْ لم تنحصر ـ وهو الواقع ـ فإنها تفيد حُكمَ ما لا يستطيعُ العقل الاستقلالَ به.

ومِن شبههم الفاسدة: أنَّ مَبنى البِعْثَة على التَّكاليف، وليس في التَّكاليف فائدةٌ، لا للآمر بها، وهو ظاهرٌ؛ لتعاليه عن أنْ ينتفع بعمل عبده، ولا للمأمور بها، وهو العبد؛ لأنه يتضرَّر باحتمال ما يَشُقُّ عليه. وهذا كلام ظاهر البطلان، **بل نقول:** فيها نفعٌ للعبد عظيم جدًّا، وكلُّ واحدٍ منَّا يتحمَّل كثيرًا مِن المَشَاقِّ في سبيل تحصيل منفعةٍ لا تُقاس أبدًا ممَّا يعود عليه مِن ثواب عبادة الله.

وأمَّا المعتزلة الذين أوجبوها على الله تعالى، فالرَّدُّ عليهم إنَّما يكون بإبطال أصلهم الذي بنوا عليه هذه المسألة، وهو قولهم: (فعل الصلاح والأصلح واجب على الله)، وقد قدَّمنا ما فيه الكفايةُ في إبطاله، فارجع إليه إن شئت، والله ينفعك به، وينفعني بدعوةِ أخٍ صالحٍ يدعو لي بظهر الغيب. اللهم آمين. والله ﷻ أعلى وأعلم، وصلَّى الله على سيِّدنا محمَّدٍ وآلِه وصحبِه وسلَّمَ. محي. **إلى هنا نهاية حاشية الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد ﷺ وجزاه عنا كل خير.**

التَّعلُّلات: ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُوا۟ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾ [طه: ١٣٤]. ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]. ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

[الرَّدُّ على المعتزلةِ والفلاسِفة في وجوب وإيجاب الإرسال على الله]

وإذا عَلمتَ أنَّ الإرسالَ ممَّا يَجُوز في حقِّه تعالى فعلُه وترْكُه **(فَلَا وُجُوبَ)** له أي: للمكلَّف عليه تعالى، خِلافًا لحكماء الفلاسفة[1] والمعتزلة[2]؛ لأنَّه تعالى لا يجب عليه شيءٌ لخلْقِه **(بَلْ)** إرسالُهم إنَّما هو **(بِمَحْضِ الفَضْلِ)** أي: بخالص الإحسان، ممَّا يَحسُن فعله، ولا يَقبُح منه تعالى تركه.

(١) **قوله: (لحكماء الفلاسفة)** هم يقولون بالإيجاب الأشدِّ مِن الوجوب، والشهرستاني في «نهاية الإقدام» ذكرَ بدل الفلاسفةِ الشيعةَ، وشمس الدين السمرقندي ذكر في كتاب «الصحائف» أنَّ الفلاسفةَ ينكرون الإرسال، قال: لنفيهم كونه تعالى مختارا، وتكذيبهم بالحشر الجسماني وغير ذلك مما ينقض شرائع الرُّسل، ولكن في «المقاصد» و«المواقف» وغيرهما نحو ما للشارح، والظاهر أنه لا خلاف؛ فهم ينكرونَ البِعثة على الوجه المقرر شرعا، ويوجبونها على ما سوَّلَته آراؤهم الفاسدة على ما يؤخذ مِن الأصفهاني على «طوالع البيضاوي» وغيره فلينظر. **الأمير**.

(٢) **قوله: (والمعتزلة)** أي: على قاعدة الصلاح والأصلح. **إن قلت:** كيف هذا مع أنهم يحكمون العقل. **قلت:** قال اليوسي في «حواشي الكبرى»: العقول تختلف فيؤدي للنزاع مع طروِّ الغفلة على العقلاء، فكان الصلاح لذلك إرسال الرسل مُنبهة، هكذا يقولون، ونُقل عن بعض الماتريدية: أنَّ الإرسالَ توجيه الحكمة، فقال الكمال في «المسايرة»: إنه قول أهل الاعتزال، وقيل: بل هو وجوبٌ عرضي؛ لتعلق العلم به فلا خلاف. **الأمير**.

[وجوب الإيمان بالأنبياء والرسل إجمالا وتفصيلا وذكر الخلاف في عددهم]

٥٨ - لَكِنْ بِذا إِيمَانُنَا قَدْ وَجَبا فَدَعْ هَوىَ قَوْمٍ بِهِمْ قَدْ لَعِبَا

(لَكِنْ) لا يلزمُ مِن كونه جائزًا أنْ يكونَ الإيمانُ به كذلك، بل (بِذَا) المذكور مِن وقوع الإرسال والمرسلينَ (إِيمَانُنَا) الشَّرعيُّ (قَدْ وَجَبَا) علينا تفصيلًا بمَن عُلِم منهم تفصيلًا، وإجمالًا بمَن عُلِم منهم كذلك، قال الله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥] الآية.

والأَوْلى كما يُفهم مِن المتن أنْ لا يُتعرَّضَ لحصرهم في عدد مُعيَّنٍ؛ لقوله تعالى: ﴿مِنۡهُم مَّن قَصَصۡنَا عَلَيۡكَ وَمِنۡهُم مَّن لَّمۡ نَقۡصُصۡ عَلَيۡكَ﴾ [غافر: ٧٨] ولأنَّه لا يُؤمَن أنْ يَدْخُلَ فيهم مَن ليس مِنهم، ويَخرُجَ بعضُهم، وحديث: «الأنبياء مِئة ألف» وفي رواية: «مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفا، الرُّسل منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر» وفي رواية: «وأربعة عشر»[1] مُتكلَّمٌ فيه، مع كونه خبرَ آحادٍ.

وإذا عَرفتَ أنَّ الإرسالَ جائزٌ عليه تعالى، وأنَّ الإيمانَ به واجبٌ (فَدَعْ)

---

(١) اختلفت الرِّواية في ذكر العدد للأنبياء والرسل، فأخرج الحاكم في المستدرك ٢/٢٨٨ عن أبي أمامة قال: قالوا يا رسول الله كم كانت الرُّسل؟ «قال ثلاثة مئة وخمس عشرة، جما غفيرا» وأخرج الإمام أحمد عن أبي ذرٍّ في مسنده: (٣٦/٦١٩، رقم: ٢٢٢٨٨)، ولفظه: قال: قلْت: يا رسولَ اللهِ، كمْ وَفَّى عِدَّةُ الأنبياء؟ قال: «مئةُ ألفٍ وأربعةٌ وعشرونَ ألفا، الرُّسُل مِن ذلك ثلاثُ مئةٍ وخمسةَ عشرَ جَمًّا غفِيرًا»، والطبراني في المعجم الكبير: (٨/٢١٧، ٧٨٧١) وعند ابن حبان في صحيحه عن أبي ذرٍ قال: قلتُ: يا رسول الله كم الأنبياء؟ قال: «مئة ألفٍ وعشرون ألفا».

عنكَ (هَوَىَ قَوْمٍ) اتَّبعوه، أي: اعتقادَهُم الباطل الَّذي زيَّنَه الشَّياطينُ لهم، فإنَّه (بِهِمْ قَدْ لَعِبَا) الهوى، أي: تلاعبَ بهم لا بغيرهم؛ فأوقعَهم في البِدع والمعاصي أو الكفر، فأنكروا الإرسال وأحالوه، كالسُّمَنِيَّة[1]، أو أوجبوه كالمعتزلة والحُكماء، والهوى عند الإطلاق ينصرفُ إلى الميل إلى خلاف الحقِّ غالبًا، نحو: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ﴾ [ص: ٢٦] سُمِّي هوًى؛ لأنَّه يَهوي بصاحبه في النَّار.

[ما يجبُ عقلاً وشرعًا في حقِّ الرُّسُل الكِرام]
«الأمانَة» و«الصِّدق» و«الفَطانة» و«التَّبليغ»

٥٩ ـ وَواجِبٌ فـي حَقِّهِـمْ الامَانَـهْ وَصِـدْقُهُمْ وَضِـفْ لَهَا الفَطَانَه

ثُمَّ شرَعَ في شرح قوله فيما سبق: «ومثل ذا لرسله» مُقدِّمًا الواجبَ لشَرفه؛ فقال: (وَوَاجِبٌ) عقلًا[2] (فِي حَقِّهِمْ) أي: الأنبياء لعمومه؛ لأنَّ مُعظم

---

(١) السُّمَنية: بضم السين وفتح الميم، طائفة منسوبة إلى «سومنات» وهو اسمٌ لصنمٍ عظيمٍ مِن أصنام الهنود ومعناه: صاحب القمر، وقد هدمه مرة السلطان محمود الغزنوي عام (٤١٦ هـ) فهم قوم من عبدة الأوثان قائلون بالتناسخ، وبأنَّه لا طريق للعلم سوى الحسِّ، فهم ينكرون حصول اليقين بغير الحس. انظر: «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» و«دستور العلماء» ووجه إنكارهم لتوقفه على عِلم المُرسَلِ بِمَن أرسَلَهُ، ولا طريق له إلا الخبر، وأعلى أنواعه المتواتر، وهو لا يفيد عندهم علما، فلعلَّ القائلَ له ـ أرسلتُكَ إلى قوم كذا ـ شيطانٌ مثلا.

(٢) قوله: (عقلا) أي: أن الأمانة ثبتت بالدليل العقلي، وهو غير صواب، بل الصواب التقييد بالشرع، وكذا غيره من الواجب في حقهم، إلَّا صِدقهم في دعوى الرسالة، ولذا قال اليُوسيُّ: معتمد الأشاعرة في عصمتهم من تعمد الكبائر والصغائر على السمع، وهو الإجماع، ومعتمد المعتزلة العقل، بناء على أصلهم في التحسين والتقبيح العقليين، وسيأتي للشارح عند قول المصنف: (ويستحيل ضدها كما رووا) يقول: وأشار بقوله (كما رووا) إلى أنَّ المُعول عليه=

هذه الأحكام لا تَختَصُّ بالرُّسل.

[الواجب الأول: الأمانة، تعريفها وبيان دليل وجوبها]

وقوله: (الَامَانَهْ)[1] أي: وما عُطِفَ عليها، وهي: **اتِّصافُهم بحِفظ الله ﷺ ظواهرَهُمْ وبواطنَهُم**[2] **ولو في حال الصِّغر، مِن التَّلبُّس بمنهيٍّ عنه، ولو نهيَ كراهةٍ**[3]، أي كونهم لا يُتصوَّر أنْ يكونوا عندَ الله إلَّا كذلك؛ لأنَّه لو جازَ عليهم أنْ يخونوا اللهَ تعالى بفعلٍ محرَّمٍ[4] أو مكروهٍ لجازَ أنْ يكونَ ذلكَ المَنهيُّ عنه مأمورًا به؛ لأنَّ الله تعالى أمَرَنا باتِّباعهم في أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم مِن غير تفصيل، وهو لا يأمر بمحرَّمٍ ولا مكروهٍ؛ فلا تكون أفعالهم مُحرَّمةً ولا مكروهةً ولا خلافَ الأولى.

= في دليل امتناع ما ذكر عليهم إنما هو الدليل السمعي لا العقلي. اهـ وإذا كانت الاستحالة بالدليل الشرعي يلزم أن يكون الوجوب بالدليل الشرعي. **الشنواني**.

(١) كذا بالنقل والدرج لضرورة الوزن.

(٢) أي فيحفظون ظاهرا مِن مثل الزنا وشرب الخمر والكذب والنميمة وسماعها، وغير ذلك من منهيات الجوارح، ويحفظون باطنا من الحسد والكبر والرياء والغفلة وغير ذلك من منهيات الباطن. **الشنواني**.

(٣) أي عند بعض المحققين، بل ولا خلاف الأولى كما ذكره آخرون، والمراد أنه لا يفعلونه مِن حيث ذاته، أي: من حيث كونه مكروها، وقد يقع منهم صورة المكروه لأجل التشريع، فيصير واجبا أو مندوبا في حقهم، فاندفع بهذا التقرير ما قد يُقال: قد ثبت أنه ﷺ قد طَلَّق وهو يقول: «أبغض الحلال إلى الله الطلاق» وهذا يدل على أنه مكروه، وثبت أنه توضأ مرة مرة أو مرتين مرتين، وبال قائمًا.. ونحوها مِن الأمور، فوقوعها منه هو وقوع صورتها لأجل التشريع، لا وقوعها منه مِن حيث كونها مكروهة أو خلاف الأولى.

(٤) **قوله: (بفعل محرم)** أراد بالفعل ما يشمل القول والفعل والاعتقاد والتقرير، إذ لا يقرُّ ﷺ أحدا على باطلٍ. **الشنواني**.

[الواجب الثاني: الصدق، معناه، وبيان دليل وجوبه]

(وَ) مِن الواجب في حقِّهم (صِدْقُهُمْ)[1] أي: مطابَقةُ حكمِ خبَرِهم للواقعِ، إيجابًا أو سلبًا؛ لقوله تعالى: ﴿وَصَدَقَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ [الأحزاب: ٢٢]. ولأنَّه لو جازَ عليهم الكذب لجاز الكذبُ في خبره تعالى؛ لتصديقه إيَّاهم بالمُعجزة النَّازلِة مَنزلةَ قوله تعالى: «صدقَ عبدي في كُلِّ ما يُبلِّغ عنِّي» وتصديقُ الكاذب مِن العَالِم بكَذِبه محضُ كَذبٍ، وهو مُحالٌ عليه تعالى؛ فملزومه ـ وهو جواز الكذب عليهم ـ كذلك.

[الواجب الثالث: الفطانة، معناها، ودليل وجوبها]

(وَصِفْ) أي: وضُمَّ (لَهُ) أي: لما يجبُ لهم (الفَطَانَهْ) **بمعنى التَّفطُّن**[2] **والتَّيقُّظِ لإلزام الخصومِ وحِجَاجِهم، وطُرق إبطال دعاويهم الباطلة**. والظَّاهر اختصاصُ هذا الواجب بالرُّسل[3]؛ لقوله تعالى[4]: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ

---

(١) **قوله: (صدقهم)** اعلم أنَّ الصدق يتعلق تارة بـ: ١ ـ دعوى الرسالة، ٢ ـ وتارة بدعوى الأحوال الشرعية ٣ ـ وتارة تتعلق بأحوال الناس كقام زيد وقام خالدٌ، فالأقسام ثلاثة، والمقصود هنا الأولان، وأما الثالث فهو داخلٌ في الأمانة، ولو التفتَ لعموم الأمانة لتضمن جميع ما بعدها. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (بمعنى التفطن)** التفطن هو: إدراك الأمور الدقيقة، وهو أخص من الفهم. **الشنواني**.

(٣) هذا خلاف الظاهر، بل هو عام، لأنهم وإن لم يكونوا رُسلا لأحدٍ؛ لكن عندهم من الفطانة والذكاء ما يَردُّون به الخصمَ ويُفحمونه، على تقدير وقوع جدالٍ منهم، وهو الأليق بمنصب النبوة، إلَّا أن يقال: إن المُشترط في النبوة مطلق الفطنة، بخلاف الرُّسل فإنَّ المُشترط فيهم كمال الفطنة. **الشنواني**.

(٤) قد يُعترض: أن هذه الآيات التي سيذكرها الشارح ليست واردة إلَّا في بعضهم، فكيف عممتُموها على الجميع؟ يُجاب: أنَّ ما ثبت لواحد مما به كماله يثبت لغيره، لأنَّه لا فرقَ بين مقام نبوة أحدهم ونبوة نبي آخر من حيث النُّبوة.

إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام: ٨٣]. ﴿يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا﴾ [هود: ٣٢]. و﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

والمُغفَّل الأَبْلَه لا تمكنه إقامةُ الحجَّة، ولأنَّهم شهودُ الله على العباد، ولا يكون الشَّاهد مغفَّلًا.

[الواجب الرابع: اعتقاد تبليغ الرُّسلِ ما أمروا بتبليغه]

٦٠ ـ وَمِثْـلُ ذا تَبْلِـيغُهُمْ لمـا أَتَـوا ... وَيَسْـتَحِيلُ ضِـدُّها كَمـا رَوَوْا

(وَمِثْلُ ذَا) أي: الواجبِ المُتقدِّم في الوجوب العقليِّ في حقِّ الرُّسل عليهم الصَّلاة والسَّلام (تَبْلِيغُهُمْ لِمَا أَتَوْا) أي: لجميع ما جاءوا به مِن عند الله وأُرسلوا لتبليغه للعباد[1]؛ فيجب شرعًا اعتقادُ أنَّهم بلَّغوه إليهم، اعتقاديًّا كان أو عمليًّا؛ للإجماع على عصمتهم مِن كِتمان الرِّسالة والتَّقصير في التَّبليغ، ولو في قوَّة الخوف، ولو جاز عليهم كِتمان شيءٍ لكتَمَ رئيسُهم الأعظمُ ﷺ وعليهم.. قولَه تعالى: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧][2]. كيف وقد أُنزِلَ عليه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ

---

(١) قيده بتبليغ ما أرسلوا بتبليغه للعباد؛ لأنه لا يجب عليهم تبليغ كل ما بلَغهم مِن الله، لأنَّ الأقسام ثلاثة:

١ ـ ما أمر بتبليغه. ٢ ـ ما أمر بكتمه. ٣ ـ وما خُيِّر فيه. قال العلامة البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧] لعل المراد بتبليغه ما يتعلق بمصالح العباد وقُصِدَ بإنزاله اطلاعهم عليه، لا تبليغَ كل ما نزل، فإنَّ مِن الأسرار الإلٓهية ما يحرُم إفشاؤه.

(٢) اعلم أنَّ أصح محامله نقلُ من يُعول عليه في التفسير عن علي بن الحسين: «من أنَّ الله تعالى=

إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]. ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]. وكتمانُ البعضِ مُفوِّتٌ لإقامة الحُجَّة.

[الشروط الشرعية والعادية للنبوة]

وما ذَكرهُ النَّاظم رحمه الله تعالى شروطٌ عقليَّة للنُّبوَّة[1]، وشروطها الشَّرعيَّة والعادية: البشريَّة، والحرِّيَّة، والذُّكورة، وكمالُ العقل، والذَّكاء[2]، وقوَّة الرَّأي[3] ....

= كان أَعْلَمَ نبيهُ أنَّ زينبَ ستكون من أزواجه، فلما شكاها إليه زيدٌ قال ﷺ لزيد: أمسك عليك زوجك واتق الله، وأخفى في نفسه ما أَعلَمَهُ الله تعالى به من أنَّه سيتزوجها، مما الله مُبديه ومُظهره بتمام التزويج وطلاق زيدٍ لها» ونحوه عن الزهري، ولم يُبدِ الله من أمره إلا تزويجه إياها، **فإن قلت**: فما معنى الخشية على ما قررته؟ إذ لم يأتِ بما يخاف عواقبه، **قلت**: ليس معنى الخشية هنا الخوف باتفاق المحققين، وإنما معناها الاستحياء، فإنه ﷺ استحيا منهم أن يقولوا: تزوج زوجة ابنه، وتوقى المنافقين واليهود وتشنيعهم على المسلمين يقولون: تزوج زوجة ابنه بعد نهيه عن نكاح حلال الأبناء، فعاتبه الله على هذا الاستحياء، ونزهه عن الالتفات إلى أقوالهم فيما أُحلَّ له، وهذا معاتبة لعلو مقامه لا على منهيٍّ عنه. **الشنواني وكذا المصنف في شرحه الكبير**.

(١) الصواب أن الأمانة والتبليغ والفطانة دليلها شرعيٌّ، وأما الصدق في دعوى الرسالة والأحكام الشرعية فدليله عقليٌّ، كما تقدم في نقلنا عن اليوسي في حاشيته على شرح كبرى السنوسي. فراجعه. **الشنواني**.

(٢) جعلُ الذكاء من الشروط الشرعية، مع أنَّ صاحب القاموس فسره: بسرعة الفطنة، مع جعل الشارحِ الفطانَةَ مِن الشروط العقلية مُشكلٌ، وقد تقدم أن التحقيق أن الفطانة من الشروط الشرعية، وقول الشارح: «العادية» بعد قوله الشرعية مما لا معنى له، لأنَّ القصد أن النبي لا يكون إلَّا متصفا بهذه الصفات، ففيه أن العادة لا تعتبر هنا، فإن أراد عادةَ الله في أنبيائه؛ رجع للشرعية. **الأمير والشنواني**.

(٣) أي الادراك، فهو يرجع للذكاء، فكمال العقل والأمران بعده في كلام الشارح نفسُ الفطنة،=

ولو في الصِّبا[١]، كعيسى ويحيى عليهما السلام.

والسَّلامة عن كلِّ ما يُنفِّر عن الاتِّباع حين النُّبوَّة، ومنها كونه أعلَمَ مِن جميع مَن بُعث إليهم بأحكام الشَّريعة المبعُوثِ بها[٢] أصليَّة وفرعيَّة.

[مسألة اشتراط البلوغ في النبي]

واختلفوا في اشتراط البلوغ ـ مع اتفاقهم على جواز أنْ يبعثَ الله نبيًّا صغيرًا ـ لكنَّهم اختلفوا في الوقوع وعدمه؛ فذهب إلى الأوَّل: الفخرُ الرَّازيُّ[٣]، مُستنِدًا لآيَتَي يحيى وعيسى عليهما السلام[٤]، ومنعه ابن العربيُّ[٥] وآخرونَ، وتأوَّلوا الآيتين على أنَّهما إخبارٌ عمَّا سيجبُ لهما حصولُه، لا عمَّا حصل

= فلا معنى لذكرها هنا. **الأمير والشنواني**.

(١) **قوله: (ولو في الصبا)** أي: هذه الشروط معتبرة ولو حصلت النبوة في الصِّبا، أي: وإن كانت العادة أنَّ الكمال عند بلوغ الأَشُدِّ في استواء الأربعين. **الشنواني**.

(٢) يخرج بقوله: **(بأحكام الشريعة المبعوث بها)** أن يكون فيهم مَن هو أعلم مِن النبي في الأحكام الدنيوية، من زراعة وتجارة ونحو ذلك، ولقوله ﷺ: «أنتم أعلم بأمور دنياكم».

(٣) تقدمت ترجمته.

(٤) قال تعالى في حق يحيى عليه السلام: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ [مريم: ١٢] وقال في حق عيسى: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [مريم: ٣٠] ويُشكلُ أنَّ مِن شروط التكليف البلوغُ، والرِّسالة تكليفٌ، أي: إن كان شرطا في جميع الشرائع، وإلَّا فلا. **الشنواني**.

(٥) الإمام أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد، المعروف: بابن العربي المعافري الإشبيلي المالكي الأشعري، من أعلام الأندلس وكبار قضاتهم، طلب العلم في بلده ثم رحل إلى المشرق وعاد بعلم كثير، حيث تتلمذ على الإمام الحجة الغزالي وغيره، له مؤلفات عظيمة النفع في مختلف العلوم، منها: «أحكام القرآن» و«عارضة الأحوذي شرح سنن الترمذي» و«سراج المريدين» وله «التوسط في الاعتقاد» وغيرها. **وُلد سنة: (٤٦٨ هـ) وتوفي سنة: (٥٤٣ هـ)** رحمه الله تعالى وأعلى مقامه.

لهما بالفعل، والله أعلم.

[ما يستحيل على الرسل]

ثُم شرَع في ثاني أقسام الحكم العقليِّ المُتعلِّقة بالرُّسل عليهم السَّلام، فقال: (وَيَسْتَحِيلُ) في حَقِّهم (ضِدُّهَا) يعني: الصِّفات الأربعة الواجبة التي فرغَ منها، وهي: الخيانة، والكذب، والبلاهة والغفلة وعدم الفطنة[١]، وكتمانُ شيءٍ ممَّا أمروا بتبليغه، وأشار بقوله: (كَمَا رَوَوْا) إلى أنَّ المُعوَّل عليه في دليل امتناع ما ذُكر عليهم إنَّما هو الدَّليلُ السَّمعيُّ لا العقليُّ[٢]، أي حَكمْنَا باستحالة ما ذُكر في حقِّهم حُكمًا مماثلًا لما رواه العلماءُ ونقلوه كتابًا وسُنَّةً وإجماعًا.

ولا شكَّ في جواز الإغماء عليهم[٣]؛ لأنَّه مرضٌ، والمرض يجوز عليهم، بخلاف الجنون قليله وكثيره؛ لأنَّه نقصٌ، ويُلحقُ به العَمى، ولم يَعْمَ نبيٌّ قطُّ، ولم يثبُتْ أنَّ شُعيبًا عليه السلام كان ضريرًا، ويعقوبُ عليه السلام إنَّما حصلت له غِشاوة وزالت.

[حكمُ السَّهو والنِّسيان مِن الأنبياء]

وأمَّا السَّهو[٤] فهو ممتنعٌ عليهم في الأخبار البلاغية[٥]، وغيرها كالأقوال

(١) البلاهة والغفلة وعدم الفطنة هنا بمعنى واحدٍ، والثلاثة ضد الفطانة. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (إنما هو الدليل السمعي لا العقلي)** هذا هو التحقيق كما سبق. **الأمير**.

(٣) قال حجة الإسلام الغزالي: لا الإغماء الطويل، فلا يجوز، وجزم به البُلقيني، وقال ابن السبكي: وليس إغماؤهم كإغماء غيرهم، لأنه يَستُر حواسَّهم الظاهرة دون الباطنة، لأنها إذا حُفظت مِن النوم الأخفِّ فمن الإغماء بطريق الأولى.

(٤) **قوله: (وأما السهو)** أي: مخالفة الصواب سهوا، وأولى منه عمدا وجهلا. **الأمير**.

(٥) **قوله: (البلاغية)** أي: التي قصد تبليغها كـ«الجنة أعدت للمتقين» والسهو مستحيل في ذلك،=

الدِّينيَّة الإنشائيَّة، ويجوز في الأفعال البلاغيَّة[1] وغيرها.

وأمَّا النِّسيان[2] فهو ممتنعٌ في البلاغيَّات قبل تبليغها قوليَّة كانت أو فعليَّة[3]، وأمَّا بعد التَّبليغ فيجوز نسيانُ ما ذُكر عليهم[4]؛ لحفظه بعد التَّبليغ، ووجوبِ ضبطه على المُبلَّغ ليعمَل به وليبلِّغه، ولا يمتنعُ عليهم نسيان المنسوخ مُطلقًا، لا قبل التَّبليغ ولا بعده.

= بمعنى أنه يستحيل عليهم أن يسهوا بحيث يخبروا بخلاف الواقع، كأن يقول: الجنة تفنى. **فإن قلت**: قد وردَ أنه ﷺ مرَّ على جماعة يؤبرون النخل وقال لهم: «لو تركتموها لصلحت» فتركوها فشاصت وخرجت التمر رديئة؛ **فالجواب**: أن هذا ليس من باب الإخبار، بل هو مِن قبيل الإنشاء، أي: كان في رجائي ذلك، والإنشاء لا يتعلق به تصديق ولا تكذيب، وعدم وقوع الشيء المُرتجى لا يُعدّ نقصا. **الشنواني**.

(١) **قوله: (ويجوز في الأفعال البلاغية)** أي: الشرعية، مثل السهو في الصلاة كما وقع له ﷺ أنه سلم من ركعتين في صلاة رباعية، فإنه سهو في فعل بلاغي لحكمة البيان بالفعل الأقوى. **الأمير**.

(٢) **قوله: (وأما النسيان)** بمعنى مخالفة الصواب بدون رجوع له أصلا؛ فإن رجع فهو سهو. **الأمير**.

(٣) **قوله: (قولية)** فلا يجوز مثلا زوال: «الجنة أعدت للمتقين» مِن الحافظة والمدركة قبل التبليغ. وقوله: (فعلية) كأن يقول له جبريل مثلا: صلِّ ركعتي الضحى لأجل اقتداء الناس بكَ. فلا يجوز نسيان هذا قبل التبليغ الفعلي؛ بأن يزول من الحافظة والمدركة. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (فيجوز نسيان ما ذكر)** أي: مِن الله كما ورد «إني لا أَنْسَى ولكنْ أُنَسَّى» الأول بفتح الهمزة وسكون النون مخفف السين، والثاني بالضم وفتح النون مشدد السين، وهو معنى «فلا تنسى إلا ما شاء الله» وأما نسيان الشيطان فمستحيل عليهم؛ إذ ليس للشيطان عليهم سبيل. قال تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۞ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأعلى: ٧]. **الأمير**.

[ما يجوزُ عقلاً في حقِّ الرُّسُل الكِرام]

٦١ ـ وَجَـائِزٌ فِـي حَقِّهِـمْ كَالأَكْـلِ   وكَالجِمـاعِ لِلنِّسـا فـي الحِـلِّ

وأشار إلى ثالث أقسام الحكم العقليِّ المُتعلِّقة بالأنبياء والرُّسل عليهم الصَّلاة والسَّلام بقوله: (وَجَائِزٌ) وهو: ما لم يجب عند العقل ثبوته لهم ولا نفيه عنهم، بل يصحُّ عنده وجوده لهم وعدمه؛ فيجوز عقلًا وشرعًا (فِي حَقِّهِمْ) أي: الرُّسل عليهم الصَّلاة والسَّلام أجمعين خُصوصًا سيِّدهم الأعظم (كَالأَكْلِ) والشُّرب الحلال، والنَّوم.. مِن كلِّ عَرَضٍ بَشريٍّ ليس مُحرَّمًا، ولا مكروهًا، ولا مُباحًا مُزْرِيًا، ولا مُزْمِنًا، ولا ممَّا تَعافُه الأَنْفُسُ، ولا ممَّا يؤدِّي إلى النُّفرة، سواءٌ كان مِن توابع الصِّحَّة ولا يُستغنى عنه عادةً كما مثَّل به، أو (وَ) يُستغنى عنه (كالجِمَاعِ لِلنِّسَا) بناءً على أنَّه مِن باب التَّفكُّه، أو بحبس النَّفس عنه[1] بناءً على أنَّه مِن باب القُوت؛ فيجوز عليهم وَطءُ النِّساء بالمِلْك مُطلقًا مسلماتٍ أو كتابيَّات، لا كمجوسيَّات، وبالنِّكاح ما عدا الكتابيَّة والمجوسيَّة، وما عدا الأمَة ولو مُسلمةً؛ لأنَّها إنَّما تُنكحُ لخوف العَنَتِ أو عدم الطَّوْل، والثَّاني منتفٍ بالبديهة[2]، والأوَّل[3] كذلك للعصمة، كما أشار

---

(١) عطف على مقدر تقديره: أو يُستغنى كالجماع بدون حبس النفس بناء على أنه من باب التفكه، أو (أي: يستغنى ولكن) بحبس النفس بناء على أنه من القوت.

(٢) **قوله: (والثاني منتف بالبديهة)** أي: لكونه واجدا للطَّوْل الذي هو الغِنى والقُدرة، أو لكونه لا يجب عليه مهر، وذلك من خصوصياته ﷺ، فله أن يتزوج بدون مهرٍ. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (والأول)** وهو العنت، الذي هو خوف ضرر الوقوع في الزنا، فذلك أيضا منتفٍ لعصمتهم، لكن قد يرد سؤال على تعبير الشارح عن انتفاء الثاني (الذي هو عدم الطول) بالبديهة، وانتفاء الأول (الذي هو خوف العنت) بالعصمة، ما الفرق؟ وما المراد بالبديهة؟=

إليه بقوله (فِي) حال (الحِلِّ) أي: الجواز، لا في حال حُرمة ولا كراهة، ويَتبَعهُ أنَّهم لا يَطؤُونهنَّ صائماتٍ صومًا مشروعًا[1]، ولا مُعتكفاتٍ كذلك، ولا حَائضَات، ولا في حَالِ نِفَاسٍ ولا إحرامٍ، ولا في حال رؤيا واحتلام[2]، ولمَّا كانوا مِن البشر وأُرسلوا إلى البشر[3] كانت ظواهرهم خالصة للبشريَّة، يجوز عليها مِن الآفات والتَّغيُّرات ما يجوز على البشر، وهذا لا نَقيصَةَ فيه، وأمَّا بواطنهم فمُنزَّهة غالبًا[4] عن ذلكَ معصومةٌ منه، مُتعلِّقة بالملأ الأعلى والملائكة؛ لأخذها عنهم وتَلقِّيها الوحي منهم.

[بيانُ تضمُّنِ الشَّهادتيْن لجميعِ العَقائد الإيمانيَّة الوَاجِبة]

٦٢ ـ وجَـامِعُ مَعْنـى الَّـذِي تَقَـرَّرَا　　　شَـهادتَا الإسْـلامِ فاطْرَحِ المِرَا

ثُمَّ شرَع في بيان ما أجمله مِن المنطوق به في قوله: «والنُّطْقُ فِيهِ الخُلْفُ

= مع أن انتفاء الطَّول لا يعلم إلَّا من الشرع كالعصمة، فهما لم يعلما إلَّا من الشرع، فما معنى كون أحدهما بديهيا والآخر لدليل وهو ثبوت العصمة الشرعية؟ تأمل. **الأمير والشنواني**.

(١) **قوله: (صوما مشروعا)** كصوم الفرض، أو النفل بدون حضور الزوج أو بإذنه، فمن غير المشروع صوم التطوع مع عدم إذن الزوج. **الأمير والشنواني**.

(٢) **قوله: (ولا في حال رؤيا واحتلام)** العطف للتفسير، أي: لا يطؤون أزواجهم في حال الرؤيا والاحتلام، قال الشنواني: في كلامه أنه لا يفيد نفي الاحتلام بالكلية سواء كان في نسائهم أو لا، مع أنه المقصود، لأنه الممتنع في حقهم، على ما ورد: «ما احتلم نبي قط، إنما الاحتلام من الشيطان» وهو الذي صححه الإمام النووي ﷺ لأنه من الشيطان، ويُجاب عن الشارح: بأن هذا معلوم بالأولوية، على أنَّا نقول: إن كان هذا الاحتلامُ مجردَ فيضٍ من البدن من غير تلاعبٍ من الشيطان فلا مانع منه، لأنه أمر قد يحصل لمجرد امتلاء الأوعية. **الشنواني بتصرف**.

(٣) **قوله: (وأُرسلوا إلى البشر)** أي: غالبا، فإن رسولنا لم يتقيد إرساله بالبشر. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (وأما بواطنهم فمنزهة غالبا)** الصواب حذف قوله: (غالبا) لأن بواطنهم منزهة دائما وأبدا عن جميع النقائص الحسية ومن الأمراض وغيرها، وهذا الذي نعتقده وندين الله به. **الشنواني**.

بِالتَّحْقِيقِ» فقال: (**وَجَامِعُ مَعْنَى**) وهو: ما يُراد مِن اللَّفظ (**الَّذِي تَقَرَّرَا**) أي جُعِلَ في قَرارٍ ومحلٍّ[1] يُرجع إليه فيه[2]، وهو جميع العقائد الإيمانيَّة الواجبةِ الاعتقادِ شرعًا، ممَّا يَرجعُ إلى الألوهيَّة والنُّبوَّة وجوبًا وجوازًا واستحالةً، (**شَهَادَتَا الإِسْلَامِ**) أي: معنى الشَّهادتين اللَّتين هما الجُزء الأعظم مِن مُسمَّى الإسلام[3]، أو اللَّتين لا يحصلُ[4] الإسلام إلَّا بهما[5]، أو اللَّتين تَدُلَّان على الإسلام[6]؛ فهو مِن إضافة الجزء للكُلِّ، أو السَّبب للمُسبَّب، أو الدَّالِّ للمدلول[7]، **وبيان ما ذكره**: أنَّ الجملة الأولى أثبتت الألوهيَّةَ له تعالى،

(١) **قوله: (في قرار ومحل)** أي: معنىً هو الذي تقرر في ذهن السَّامع؛ فالإضافة للبيان، ويصح أن تكون الإضافة حقيقيَّة، أي: معنى ما تقرَّر من الألفاظ في موضعه المخصوص من الكتاب، وعلى كلا الاحتمالين فذلك المعنى هو جميع العقائد الإيمانية، سواء كان الالتفات إلى الألفاظ ثم المعاني، أو للمعاني ثم للألفاظ، لأن السامع يسمع أولًا الألفاظ ثم يفهم المعاني، فتكون الألفاظ قوالب المعاني باعتبار السماع، وقد تكون المعاني قوالب الألفاظ باعتبار المتكلم، لأنه أولا يستحضر المعاني في ذهنه، ثم يُعبر عنها بالألفاظ. **الشنواني والباجوري**.

(٢) **قوله: (يُرجع إليه فيه)** أي: يُرجع إلى ذلك المعنى في اللفظ في موضعه المخصوص من الكتاب، على القول الثاني كما قدمنا، **أو** يُرجع فيه إلى الذهن لكون المعاني حاضرة في الذهن على القول الأول.

(٣) بناء على أن الإسلام هو الهيئة المخصوصة المركبة من الأركان الخمسة، وأول أركانها الشهادتان، فالإسلام على هذا أعمال والنطق شطر. **الأمير والشنواني**.

(٤) في نسخة (لا يحصل مُسمَّى الإسلام) بزيادة: مُسمَّى.

(٥) فإسلام الكافر متوقف عليهما عند السادة الشافعية، ومذهب السادة المالكية: أنه يكفي قول القائل: الله واحدٌ ومحمد رسولٌ، ولا يشترطون ترتيبا.

(٦) **قوله: (تدلَّان على الإسلام)** بناءً على أن الإسلام هو الانقياد الظاهري. **والحاصل من الأقوال: أن الأول**: مبنيٌ على أن المراد بالإسلام العبادات المخصوصة، **والثاني**: كذلك، ويصح أن يكون الثاني مبنيا على أن المراد بالإسلام جريان الأحكام، **والثالث**: مبني على أن المراد بالإسلام الانقياد الظاهري. (الشنواني)

(٧) **قوله: (من إضافة الجزء للكل)** بناء على أن الإسلام أعمالٌ، والنطق شطرٌ وجزء من هذه=

ونَفتْها عن كلِّ ما سواه، وحقيقة الألوهيَّة: وجوبُ الوجودِ والقِدم الذَّاتيّ، ويلزم منه استغناؤه عن كلِّ ما سواه، وافتقار كلِّ ما سواه إليه، كما يوجب له البقاءَ، ومخالفة الممكنات، والقيام بالذَّات، والتَّنزُّه عن النَّقائص كالأغراض في الأفعال والأحكام، وعن وجوب شيءٍ عليه تعالى؛ لئلَّا يكون مُستكمِلًا بفعله أو تركه؛ فلا يثبتُ له الاستغناء المطلق، ووجوب افتقار الممكنات إليه يستلزمُ وجوبَ حياته، وعمومَ قدرته وإرادته وعلمه، ووحدتَهُ وعدمَ تأثير شيءٍ سواه تعالى في شيء منها، ومتى وجبت هذه الأمورُ له تعالى؛ استحالتْ نقائضها عليه تعالى، وجاز ما سوى ذلك في حقِّه ﷻ؛ فقد اشتملت الجملة الأولى على أقسام الحكم العقليِّ الثَّلاثة الرَّاجعة إليه تعالى.

ويؤخذ مِن الجملة الثَّانية: وجوب الإيمان بسائر الأنبياء والرُّسل والملائكة والكتب السَّماويَّة واليوم الآخر وما فيه؛ إذ التَّصريح برسالته ﷺ يستلزمُ تصديقَهُ في كلِّ ما جاء به، ومِن جملته ما ذُكر، ويُعلَم منه أيضًا: وجوب صدقهم، واستحالة الخيانة والكذب عليهم، وجواز جميع الأعراض البشريَّة التي لا تُنقِصُ مراتبهم[1] عليهم الصَّلاة والسَلام، وهذه جملة أقسام الحكم العقليِّ المُتعلِّقة بالرُّسل عليهم الصَّلاة والسَّلام؛ ولهذا المعنى جعلهما الشَّارع[2]

= الأعمال. **وقوله: (أو السبب للمسبب)** لأن هذا الجزء «وهو الشهادتان» سببٌ في كله، أي: في حصول باقي الأعمال، فلا يُقبل من كافر صلاة ولا صوم إلَّا بنطق الشهادتين والدخول في الإسلام بهما، فأراد بالسبب ما يشمل الشرط، فالشهادتان شرط في حصول باقي الأعمال. **قوله: (أو الدَّال للمدلول)** بناء على أن الإسلام هو الانقياد، فهو على هذا رديف للإيمان على التصديق القلبي الذي لا نطلع عليه إلَّا بدلالة الانقياد الظاهري. **الأمير والشنواني.**

(١) في المطبوع: «التي لا تؤدي إلى نقص في مراتبهم» والمثبت مِن جميع النسخ.

(٢) **قوله: (جعلهما الشارع)** أي: وضعهما ترجمةً أي علامة، ولا شك أن الإيمان شيء في القلب،=

ترجمةً عمَّا في القلب مِن الإيمان، ودليلًا على الانقياد الظَّاهريِّ للإسلام، ولم يَقبل مِن أحدٍ الإيمانَ مع القدرة عليهما إلَّا بهما[1]، وقد نصَّ العلماء على أنَّه: لا بُدَّ مِن فهم معناهما ولو إجمالًا، وإلَّا لم ينتفعِ النَّاطقُ بهما في الخَلاص مِن الخُلود في النَّار.

إذا علمتَ أنَّ كلمتي الشَّهادة جَمعتا جميعَ ما تقرَّر مِن العقائد الإيمانيَّة **(فَاطْرَحِ)** أي: اترك **(المِرَا)** يعني الخِصَام في صِحَّة جَمْعهما لما ذُكر.

[تعريفُ النُّبوة، وبيان أنَّ النُّبوَّة محض تَفضُّلٍ مِن الله]

٦٣ - وَلَــمْ تَكُــنْ نُبُــوَّةٌ مُكْتَسَــبَهْ ... وَلَوْ رَقَى فِي الخَيْرِ أَعْلَى عَقَبَهْ

ولمَّا جوَّزَ الفلاسفةُ اكتسابَ النُّبوَّة بملازمة الخلوة والعبادة وتناولِ الحلال، أشارَ إلى الرَّدِّ عليهم بقوله: **(وَ)** مذهب أهل الحقِّ[2] أنَّه **(لَمْ تَكُنْ نُبُوَّةٌ)** وهي شرعًا: إيحاء الله تعالى لإنسانٍ، عاقلٍ حُرٍّ ذَكرٍ، بحُكم شرعيٍّ تكليفيٍّ، سواءٌ أمره بتبليغه أم لا، كان معه كتاب أم لا، كان له شرع مُجددٌ أم لا، كان له نسخٌ لشرع مَن قبله أو بعضه أم لا، وكذا الرِّسالة إلَّا في اشتراط

= ولم يتعقل وجود الإيمان إلَّا بالنطق بالشهادتين، وأنت خبيرٌ بأنَّ الدليل يلزم من وجوده الوجود، ولا يلزم من عدمه العدم لذاته، فعلى هذا يلزم من وجود النطق بالشهادتين وجود الإيمان، ولا يلزم مِن عدمِه عدمُه. **الشنواني**.

(١) **قوله: (إلا بهما)** ولو بغير العربية مع القدرة على العربية. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (ومذهب أهل الحق)** أراد بهم المسلمين عموما، كما سيقول: بإجماع المسلمين، فهذا مما كفرتْ به الفلاسفة، لإخراج النبوة عن حقيقتها، واقتضائه عدم الجزم بكون محمد ﷺ خاتمًا. **الأمير والشنواني**.

التَّبليغ فإنَّه لا بُدَّ مِنه في مفهومها، والمرادُ أنَّ النُّبوَّة بحسب ما عُلم مِن القواعد الدِّينيَّة وانعقد عليه إجماع المسلمين لم تكن (**مُكْتَسَبَهْ**) أي: لا تُنال بمجرَّد الكسب بالجِدِّ والاجتهاد، ومباشرة أسبابٍ مخصوصة كما زعمه الفلاسفة(١) (**وَلَوْ رَقَى فِي الخَيْرِ أَعَلَى**) أي: أَبعدَ (**عَقَبَهْ**) وهي في الأصل: الطَّريق الصَّاعد في الجبل، أُريد منه هنا: أشقُّ الطَّاعات وأفضلها، أي: ولو اقتحم العبدُ أشقَّ العبادات المُشبَّهة لمشقَّتها رُقِيَ العقبات.

٦٤ - بَلْ ذَاكَ فَضْــلُ اللهِ يؤتِيهِ لِمَنْ ... يَشَـاءُ جَـلَّ اللهُ واهِـبُ المِـنَنْ

(**بَلْ ذَاكَ**) أي اصطفاءُ النَّبيِّ ﷺ للنُّبوَّة واختيارُه للرِّسالة (**فَضْلُ اللهِ**) أي: أثرُ جُودِه وإنعامِه، **والفضل: إعطاء الشَّيء بغير عِوضٍ لا عاجلٍ ولا آجلٍ**، ولذا لا يكون لغيره تعالى (**يُؤتِيهِ**) بمحض اختياره (**لِمَنْ يَشَاءُ**) ممَّنْ

(١) إنما نفى كون النبوة مكتسبة لما يَجُر إليه من الخلل في الدين، وتجويز نبي غير نبينا معه أو بعده، وذلك مستلزم لتكذيب القرآن، وقد قال تعالى: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠] وقوله ﷺ: «أنا خاتم النبيين لا نبي بعدي» [أبو داود ٤٢٥٢] و[الترمذي ٢٢١٩] قال العلامة اليوسي رحمه الله: واعلم أن النبوة عند أهل السنة خصيصة من الله تعالى، لا يبلغ العبد أن يكتسبها، والفلاسفة لعنهم الله لمَّا لم يقولوا بثبوت المَلَك، ذهبوا إلى أنَّ المعنى المسمى بالنبوة هو صفاء وتجلٍ للنفس، يحدث لها من الرياضات بالتخلي عن الأمور الذميمة، والتحلي بالأخلاق الحميدة، فهم وافقونا على إطلاق النبوة، ولكنهم يفسرونها بغير المعنى الذي نعتقده، فأهل السنة يقولون: إنها عبارة عن اختصاصه بسماع وحي من الله تعالى.. وهم يقولون: هي عبارة عن صفاء النفس وجلائها، ولا ننازعهم في هذا المعنى، فإنه قد يكون مكتسبا وليس نبوة. إذا فهمت هذا **فقول المصنف: (ولم تكن نبوة مكتسبة) معناه: أن النبوة** ليست هي المكتسبة، أي: ليست هي ذلك المعنى المكتسب الذي هو صفاء مرآة النفس، وإنما هي بمعنى آخر غير مكتسب، وهو الاختصاص المذكور. **اليوسي على الكبرى والشنواني.**

سبقَ عِلمُه وإرادته الأزليَّانِ باصطفائه لها مِن البَشر الذُّكور، الكَامِلي العقل والذَّكاء والفِطنة وقُوَّة الرَّأي، وغير ذلك ممَّا ذُكر مِن الشُّروط العقليَّة والشرعيَّة (جَلَّ اللهُ) أي تنزَّه عن أنْ يُنَالَ شيءٌ لم يكن أراد عَطيَّتَهُ؛ لأنَّه (وَاهِبُ المِنَنْ) أي: العطايا، جمعُ مِنَّة، بمعنى: العطيَّة، وظاهر السِّياق[1] أنَّ المراد بالمِنن: الكاملة كالنُّبوَّة.

[بيانُ أنَّ أفضلَ المخلوقات جميعِها هو نبيُّنا محمدٌ ﷺ]

٦٥ - وَأَفْضَـلُ الخَلْقِ عَلَى الإِطْلاقِ نَبِيُّنَـا فَمِـلْ عَـنِ الشِّـقَاقِ

(وَأَفْضَلُ) جميع (الخَلْقِ) أي: المخلوقات (عَلَى الإِطْلَاقِ)[2] المراد منه العمومُ الشَّامل للعلويَّة والسُفليَّة مِن البَشر[3] والجِنِّ والمَلَك في الدُّنيا والآخرة[4] في سائر خِلال الخير ونعوت الكمال (نَبِيُّنَا) محمَّد ﷺ، والإضافة

---

(١) قوله: (وظاهر السياق) جوابٌ عما يقال: هذا الحصر غير مسلم، لأنا نجد بعض العبيد يهب العطايا، فأجاب الشارح: بأنَّ (أل) في المنن للكمال، بل الحصر مسلمٌ ولو أريد ما هو أعم بأن جعلت (أل) للاستغراق، فإنَّ هبة جميع المنن جليلها وحقيرها مختصٌ بالله تعالى، فالحصر كما يستفاد بجعل (أل) للكمال، يستفاد بجعلها للاستغراق. **الشنواني**

(٢) المراد بالإطلاق هنا العموم، لا الإطلاق الأصولي فإنه يصدق بواحد، لأنه ما دل على الماهية بلا قيد، ومعنى الأفضلية بين الأنبياء أنها بحكم الله تعالى، لا من أجل علة موجبة لذلك وجِدت في الفاضل وفُقدت في المفضول، وللسيد أن يُفضّل بعض عبيده على بعض، وإن كان كل منهم كاملا في نفسه، من غير أن يحمله على ذلك شيء. **الشنواني**.

(٣) قوله: (مِن البشر) ولو إبراهيم ﷺ، والتشبيه في الصلوات الإبراهيمية لسبقه بالظهور لا لزيادة الفضل، فهو نظير: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]. **الأمير والشنواني**.

(٤) أي أن الأفضلية له ﷺ ثابتة في الدنيا والآخرة، خلافا لما قاله بعضهم من أن التفضيل=

فيه لتشريف المضاف إليه[1]، لا للاختصاص[2]؛ لما سيأتي مِن عموم بعثته ﷺ، وإن جعل الضَّميرُ للمكلَّفينَ كان عامًّا مطابقًا له[3]، وأفضليَّته ﷺ على جميع المخلوقات ممَّا أجمعَ عليه المسلمون، وهو مستثنًى مِن الخلاف في التَّفضيل بين المَلك والبَشر[4]؛ لقوله ﷺ: «أنا أكرم الأوَّلين والآخرين على الله؛ ولا فخر[5]»[6] ولأنَّ أمَّته أفضلُ الأمم؛ لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ

= المراد لهم في الدنيا، قال الإمام السنوسي ﷺ: مما يدل على مزيد فضله كون الشفاعات والكلام له في الموقف الأعظم، دون جميع ما سوى الله تعالى، وأطال السنوسي في ذلك بكلام منور انظره إن شئت في شرح الوسطى وشرح الجزائرية، ومما يدل على أفضليته أخذ الميثاق عليهم أن يتبعوه إن أدركهم، وغير ذلك. **الأمير والشنواني**.

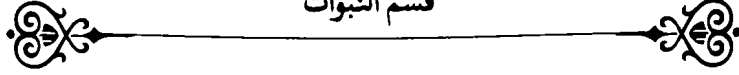
(١) والمضاف إليه هو هذه الأمة، فالإضافة لتشريف أمته بالانتساب والإضافة إليه ﷺ.

(٢) لأنه لو جعلت الإضافة للاختصاص بينا؛ لاقتضى أنه لم يرسل إلا لهذه الأمة، وليس كذلك، لما سيأتي من أن رسالته عامة، حتى للأنبياء والأمم السابقة. الشنواني

(٣) لأنه يشمل المكلفين من هذه الأمة والأمم السابقة وأنبيائهم.

(٤) **ولا عبرة بما ادعاه الزمخشري** مِن أنَّ جبريل أفضل من نبينا ﷺ، قال العلامة الأمير: ولا ينبغي أن يذكر، وفي تفسير القاضي البيضاوي لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ﴾ [التكوير: ١٩ ـ ٢٠] ما نصه: «واستدل ـ أي: الزمخشري ـ بذلك على فضل جبريل على سيدنا محمد عليهما الصلاة والسلام، حيث عدَّ فضائل جبريل واقتصر على نفي الجنون عن النبي ﷺ، وهو ضعيف، إذ المقصود منه نفي قولهم: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ﴾ [النحل: ١٠٣] و﴿أَفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةٌۢ بَلِ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ فِى ٱلْعَذَابِ وَٱلضَّلَٰلِ ٱلْبَعِيدِ﴾ [سبأ: ٨] وليس المقصود تعداد فضلهما والموازنة بينهما» وبما تُوهِم فضل جبريل أيضا من أنه يعلمه، وكم من مُعلَّم ـ بالفتح ـ أفضل ممن يعلِّمه. **الأمير والشنواني**.

(٥) في نسخة: زيادة بعد الحديث مباشرة: «أي: إنه إخبار بالواقع». والظاهر أنها زيادة وقعت مِن الحاشية، فالمعنى: أنَّ قول النبي أنه أكرم الأولين والآخرين إخبارٌ منه ﷺ بالواقع، فلم يقله فخرا، بل قاله امتثالا لأمر الله الذي أمره بتبليغه، وقد يكون المعنى: لا أقوله فخرا ولا عجبا بل تحدثا بنعمة الله ﷻ. **الشنواني**.

(٦) لم أجده بهذا اللفظ، وورد في سنن الترمذي [رقم: ٣١٤٨] بلفظ: عن أبي سعيد الخدري،=

﴿أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]. ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، أي: عدولًا وخيارًا، ولا شكَّ أنَّ خيريَّة الأمم إنَّما هي بحسب كمالها في الدِّين، وذلك تابعٌ لكمال نبيِّها الذي تتبعه[1]؛ فتفضيلها تفضيل له، وأمَّا قوله ﷺ: «لا تخيِّروني على موسى»[2] و«لا تفضِّلوا بين الأنبياء»[3] ونحوُه؛ فمعناه: لا تخيِّروني تخييرَ مُفاضلة[4]، ولا يُحتاج إلى أنَّه قال ذلك قبل أن يَعلَم أنَّه أفضل، لأنَّه مجرَّد احتمالٍ كما قاله ابن أَقْبَرْس[5]، ويحتمل أنَّه قاله تأدُّبًا وتواضعًا، **فالواجب على كلِّ مكلَّف** اعتقاد أنَّه ﷺ أفضلُ الجميع، فيعصي منكره[6]، ويُبدَّع ويؤدَّب.

= قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، ولا فخر، وبيدي لواء الحمد، ولا فخر، وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه إلا تحت لوائي، وأنا أول مَن تنشقُّ عنه الأرض، ولا فخر... الخ» وفي سنن ابن ماجه برقم [٤٣٠٨ ـ باب ذكر الشفاعة].

(١) أي وكمال الأمة في الدِّين تابعٌ لكمال نبيها على وجه اللزوم العادي. **الشنواني**.

(٢) أخرجه البخاري [رقم: ٦٥١٧ ـ باب نفخ الصور] ومسلم [٦٢٢٩ ـ باب من فضائل موسى].

(٣) أخرجه البخاري [رقم: ٦٩١٦ ـ باب إذا لطم المسلم يهوديا عند الغضب] ومسلم [رقم: ٦٢٣٢ ـ باب من فضائل موسى] كلاهما بلفظ: «لا تخيروا بين الأنبياء».

(٤) **قوله: (تخيير مفاضلة)** أي: مفاضلة تؤدي إلى اعتقاد أن المَفضُولَ ناقصٌ، أو مفاضلة في ذات النبوة، أو مفاضلة تؤدي إلى الخصومة والفتنة. **الشنواني**.

(٥) هو القاضي العلامة نور الدين علي بن محمد بن أقْبَرس القاهري الشافعي، **ولد سنة** (٨٠١ هـ) **من شيوخه**: الشيخ عز الدين بن جماعة، والولي العراقي، والشمس البرماوي، والعلاء البخاري، وسمع الحديث عن الحافظ العسقلاني، **من مؤلفاته**: «فتح الصفا بشرح معاني ألفاظ الشفا» وهو شرح على كتاب «الشفا» للقاضي عياض، **توفي سنة** (٨٦٢ هـ) رحمه الله.

(٦) **قوله: (فيعصي منكره)** وكذلك الشاك يكون عاصيا كالمنكر، إن كانا عالمين بأنهما مخالفان للإجماع، وإلا يُعلَّمان، فإن أنكر أو شك بعد التعليم وقع في المعصية ويبدع ويؤدب. **الشنواني**.

إذا عرفتَ هذا الحكم المُجمع عليه (فَمِلْ عَنِ الشِّقَاقِ) أي: المُنازعة فيه[1]، واجزم به معتقدًا صحَّته؛ لأنَّه لا يجوز الإقدام على خرق الإجماع.

٦٦ - والأَنبِيَا يَلُونَهُ في الفَضْلِ ... وَبَعْدَهُمْ ملائِكَةْ[2] ذِي الفَضْلِ

(والأَنْبِيَاء) عليهم الصَّلاة والسَّلام يجب أن يُعتقدَ أنَّهم (يَلُونَهُ) أي: يَتْبَعون نبيَّنا محمّدًا ﷺ (فِي الفَضْلِ) فمرتبتهم فيه بعد مرتبته؛ وإن تفاوتوا فيها بالنِّسبة للقُرب[3] منه ﷺ، على ما يأتي في قوله: «وبعضُ كلٍّ بعضَه قد يفضُل» فبقيَّةُ أولى العزم[4] مِن الرُّسل أفضلُ مِن بقيَّة الرُّسل، ثم بقيَّة الرُّسل أفضل مِن الأنبياء غير الرُّسل، والواجب اعتقاد أفضليَّة الأفضل على طبق ما ورد الحكم به تفصيلًا في التَّفصيليِّ، وإجمالًا في الإجماليِّ، ويمتنعُ الهجوم على التَّعيين فيما لم يرد فيه توقيفٌ، ولهذا أَبْهَمَ النَّاظمُ[5] في الفاضل

---

(١) سُميت المنازعة شقاقا، لأن كلا مِن المتنازعين يكون في شِقٍ ليس فيه الآخر، أي: في جانبٍ. **الشنواني**

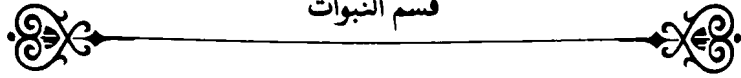
(٢) ملائكةْ: يُقرأ المتن بسكون التاء، وإدغامها في الذال؛ للوزن. **الشنواني**.

(٣) **قوله**: (للقرب) أي: القرب المعنوي من جهة الفضل، فمرتبة إبراهيم عليه السلام قريبة من مرتبته ﷺ قربا معنويا، ويليه موسى عليه السلام. **الشنواني**

(٤) **قوله**: (أولي العزم) العزم: في الأصل التصميم على الشيء، ثم نُقل إلى: الصبر وتحمل المشاق، وهو المراد هنا، أي: وأصحاب الصبر. وأفضلُ أُولي العزم على التَّحقيق: محمد ﷺ، ثم إبراهيم، ثم موسى، ثم عيسى، ثم نوح عليهم السلام، ونظم بعضهم ترتيبهم بقوله:

محمدٌ إبراهيم موسى كليمُه ... فعيسى فنوح هم أهل العزم فاعلم

قال الشيخ عبد السلام: ولو ذهب ذاهب إلى الوقف عن تعين الفاضل منهم والمفضول بعد نبينا ﷺ.. لم يبعد من الصواب، ثم إن التفضيل إنما يرجع لاختياره سبحانه لا لعلة وجدت في الفاضل وليست في المفضول، والله يفضل من يشاء لا يسأل عما يفعل. **الشنواني**.

(٥) أي في قوله: (وبعضُ كلٍ بعضه قد يفضلُ).

والمفضول لينطبقَ كلامُه على كلِّ مَن عُلم كذلك.

[بيانُ أنَّ رُتبةَ الملائكةِ تَلي رُتبة الأنبياء في الفَضْل]

(وَبَعْدَهُم) أي: وبعد الأنبياء في الفضيلة **(مَلَائِكَة)** اللهِ **(ذِي الفَضْلِ)** فمرتبتهم تلي مرتبةَ الأنبياء عليهم السَّلام في الجُملة؛ فالملائكة ـ ولو غيرَ رُسلٍ ـ أفضل مِن غير الأنبياء مِن البشر ولو كان وليًّا؛ كأبي بكرٍ وعمرَ ﵄، وإنَّما قلنا: «في الجملة» لأنَّ الذي يلي الأنبياء من الملائكة على التَّفصيل إنَّما هو رؤساؤهم، كجبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل.

[مِن أدلة الجمهور النَّقلية على أفضلية الأنبياء]

هذا ما قال به جمهورُ أصحابِنا الأشاعرة تمسُّكًا بمثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ﴾ [البقرة: ٣٤]. أَمَرهم بالسُّجود تعظيمًا له؛ فلو لم يكن آدمُ أفضلَ منهم لَمَا أُمروا بالسُّجود له؛ لأنَّ الحكيمَ لا يأمرُ الأفضلَ بخدمة المفضول، وذهبَ القاضي وأبو عبد الله الحليمي(١) في آخرين كالمعتزلة إلى أنَّ الملائكة أفضل مِن الأنبياء(٢)، قال القاضي تاج الدِّين بن السُّبكي(٣): ليس

(١) هو الإمام الحافظ أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الشافعي الأشعري، علامة المعقول والمنقول، وقد عُرف بالحليمي الجرجاني نسبة إلى جده حليم، **ولد سنة (٣٣٨هـ) وتوفي** ﵀ سنة (٤٠٣ هـ). **قال عنه الإمام السبكي**: أحد أئمة الدَّهر، وشيخ الشافعيين بما وراء النَّهر. **وقال عنه ابن قاضي شُهبة**: كان الحليمي رجلاً عظيم القدر، لا يحيط بكنه علمه إلا غواص. **مِن كتبه المهمة التي وصلتنا**: «كتاب المنهاج في شعب الإيمان».

(٢) قوله: (إلى أنَّ الملائكة أفضل من الأنبياء) أي: سِوى نبينا ﷺ، لما تقدم أنه مستثنى مِن محل الخلاف في أفضلية الصنفين، إلَّا ما شذ به الزمخشري. **الشنواني**.

(٣) الإمام العَلَم المُحقق: تاج الدين، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي=

تفضيلُ البشر على المَلك ممَّا يجبُ اعتقاده ويضرُّ الجهل به، ولو لَقي الله ساذجًا[1] مِن المسألة بالكلِّيَّة لم يكنْ عليه إثمٌ، فما هي ممَّا كُلِّفَ النَّاسُ بمعرفتِه، والسَّلامةُ في السُّكوت عن هذه المسألة، والدُّخول في التَّفضيل بين هذين الصِّنفين الكريمين على الله تعالى مِن غير ورُود دليلٍ قاطعٍ[2] دخولٌ في خطرٍ عظيمٍ، وحُكمٌ في مكانٍ لسنا أهلًا للحُكم فيه، وقد ورد ما يمنعُ مِن الدُّخول في ذلك كقوله ﷺ: «لا تُفضِّلوني على يونس بن متى[3]»[4] **إذ المُراد به**: لا تدخلوا في أمرٍ لا يَعنِيكُم، وإلَّا فنحن قاطعون بأنَّه أفضلُ مِن يونس ﷺ، والذي يَنْشرحُ له الصَّدرُ ويَثْلُجُ له الخَاطِرُ.. إطلاقُ القول بأنَّ نبيَّنا محمَّدًا ﷺ خيرُ الخلق أجمعين مِن مَلَك وبشر، وخير النَّاس بعد الأنبياء

= الأشعري، أبو نصر، قاضي القضاة، الأصولي، المؤرخ، الفقيه.

ولد في القاهرة سنة (٧٢٧هـ)، وانتقل إلى دمشق مع والده، فسكنها وتوفي بها. نسبته إلى سُبْك (من أعمال المنوفية بمصر)، وكان طَلْق اللسان، قوي الحجة، انتهى إليه القضاء في الشام، **وتوفي بها بالطاعون سنة (٧٧١هـ)** رحمه الله وأعلى مقامه.

مِن كتبه: «طبقات الشافعية الكبرى»، و«جمع الجوامع»، و«الأشباه والنظائر»، وغيرها من الكتب المتقَنة المُحرَّرة.

(١) ساذجا: أي: خاليًا قلبُه مِن إدراك هذه المسألة. وفي نسخة: خاليا، بدل ساذجا.

(٢) المنفي هو وجود الدليل القاطع، فلا ينافي وجود الدليل الظني؛ كآية سجود الملائكة لآدم ﷺ.

(٣) اللفظ الذي ورد في الصحيحين «لا ينبغي لعبد أنْ يقولَ: أنا خير من يونس بن متّى» البخاري برقم [٣٤١٦] ومسلم [٢٣٧٦].

(٤) **قوله: (لا تفضلوني على يونس بن متى)** فيه أنَّ المقام في التفضيل بين الأنبياء والملائكة، وهذا الحديث منوط بالأنبياء بعضهم مع بعض... **والنكتةُ** في تعين يونس ﷺ **أنَّ النبي** ﷺ أُسري به فوق السماوات السبع، ويونس ﷺ التقمه الحوت في البحر، وقُرب الثاني مِن الله كقرب الأول، فلا تفضلوني على يونس بن متى بهذا الاعتبار. **الشنواني**.

والملائكة: أبو بكرٍ، ثمَّ عمرَ، ثمَّ عثمان، ثمَّ عليّ، رضي الله تعالى عنهم أجمعين، انتهى.

[حقيقة الملائكة والجن والشياطين]

والملائكة: أجسامٌ لطيفة[1] نُورانيَّة، قادرةٌ على التَّشكُّل بأشكالٍ مُختلفةٍ، كاملة في العلم والقدرة على الأفعال الشَّاقَّة[2]، شأنها الطَّاعات، ومسكنها السَّموات[3]، هم رسلُ الله إلى أنبيائه عليهم الصَّلاة والسَّلام، وأُمَناؤُهُ على وَحيه، يُسبِّحون اللَّيلَ والنَّهارَ[4] لا يَفتُرون، لا يَعصُون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، لا يُوصَفونَ بذكورةٍ ولا بأنوثةٍ[5]، لعدم دليل على ذلك.

---

(١) **قوله: (لطيفة)** مِن اللطافة، أي: رِقَّة القِوام، ولذا لا تتزاحم، فقد ورد أن لله ملكا يملأ ثلث الأرض، وملكا يملأ ثلثي الأرض، وملكا يملأ الكون كله، فإذا قيل: إذا ملأَ الكون كله فأين يكون غيره؟ قلنا: الأنوار لا تتزاحم، ألا ترى أنه لو وضع سراج في البيت ملأَه نورا، ولو أتينا بعدُ بألفي سراج وسع البيت أنوارها. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (الشاقة)** أي: الشاقة على غيرهم، وأما عليهم فليست شاقة، ولذا كان تسبيحهم بمنزلة النَّفَس لنا. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (ومسكنها السموات)** مسكنها السموات أي: غالبا، لأن الملائكة علوية وسفلية، والعلوية سكان السموات، والسفلية سكان الأرض. **الشنواني**

(٤) **قوله: (يسبحون الليل والنهار)** هذه كناية عن الدوام، وإلا فالسموات ليس فيها ليل ولا نهار. **الشنواني**.

(٥) ومن وصفهم بذُكورةٍ لا يكفر، قال الأمير: لكنه فاسق مُتَقَوِّلٌ، ومَن وصفهم بالأنوثة فإنه يكفر بلا خلاف، لمعارضتها لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزخرف: ١٩] وأولى مَن قال أنهم خُناثى، لمزيد التنقيص. **الأمير والشنواني**.

[تفصيل التفضيل بين الملائكة وغير الأنبياء عند الماتريدية]

٦٧ - هـذا وَقَـوْمٌ فَصَّـلُوا إذ فَضَّـلُوا وَبَعْضُ كُلٍّ بَعْضَـهُ قَدْ يَفْضُـلُ

(هَذَا) المذكور مِن تفضيل الأنبياء على الملائكة، والملائكةِ على غيرِ الأنبياءِ مِن البشرِ مِن غيرِ تفصيلٍ طريقُ الأشاعرةِ المرجوحة، وإنَّما جزمَ النَّاظم[١] بها لأنَّه وضعَ منظومته على مختار مذهبهم.

وأشارَ إلى الطَّريق الثَّانية بقوله: (وَقَوْمٌ) مِن الماتُريديَّة لم يقولوا بأفضليَّة جُملة كلِّ فريقٍ ممَّن تقدَّم على جُملة كلِّ فريقٍ يليه، بل (فَصَّلُوا) القولَ (إِذْ فَضَّلُوا) أي حين تعرَّضوا للتَّفضيل بين الفريقين فقالوا: رسلُ البشر كموسى أفضلُ مِن رسلِ الملائكة كجبريل، ورسل الملائكة كإسرافيل أفضل مِن عامَّة البشر، وهم أولياؤهم[٢] غير الأنبياء كأبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وعامَّة البشر أفضلُ مِن عامَّة الملائكة[٣]، وهم غير الرُّسل منهم كحملة العرش والكَرُوبيِّين[٤].

---

(١) جوابٌ عن سؤالٍ مقدر تقديره: لِمَ جزمَ النَّاظمُ بها مع أنها الطريقة المرجوحة؟

(٢) **قوله: (وهم أولياؤهم)** تفسيرٌ لعامة البشر، أي: فليس المراد هنا بعامة البشر عموم الناس الشامل للفساق، فإنَّ الملائكة أفضل منهم. **الأمير والشنواني**.

(٣) **هذا هو محل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية**، فالأشاعرة تفضل جميع الملائكة على جميع البشر، والماتريدية تفضل عوام البشر على عوام الملائكة. **فإن قلت**: كيفَ يُفضلُ غير المعصوم على المعصوم؟ **أجيب**: ليس المراد التفضيل من حيث العصمةُ وعدمُها، بل من حيث أكثرية الثواب على العبادة، فعوام البشر أكثر ثوابا على عبادتهم من عوام الملائكة، لحصول المشقة لهم. **الشنواني**.

(٤) ورد تسمية جماعة من الملائكة بالكروبيين في روايات لا ترقى إلى الصحة، انظر المستدرك للحاكم: في كتاب الأهوال رقم: [٨٦٩٩] وشعب الإيمان للبيهقي [رقم/١٤٨. فصل في=

(وَبَعْضُ كُلٍّ) مِن الأنبياء والملائكة (بَعْضُهُ قَدْ يَفْضُلُ) يعني: أنَّ ممَّا يجبُ اعتقاده أنَّ بعضَ الأنبياء كأُولي العزم أفضلُ مِن غيرهم، وبعضُ أولي العزم كنبيِّنا محمَّدٍ ﷺ أفضلُ مِن غيره منهم، كإبراهيم ﵇، وهو أفضلُ ممَّن بقي[1]؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء: ٥٥] ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣] وأنَّ بعض الملائكة[2] كالرُّسل مِنهم أفضلُ مِن غيرهم منهم، وبعض الرُّسل منهم كجبريل أفضلُ مِن غيره منهم كميكائيل، وهو أفضل ممَّن بقي؛ لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا﴾ [الحج: ٧٥].

وتلخيص ما أشار إليه أوَّلًا وآخرًا[3]: أنَّ نبيَّنا محمَّدًا ﷺ أفضلُ المخلوقات على الإطلاق، ويليه إبراهيمُ، ثمَّ موسى، ثمَّ عيسى، ثمَّ نوح، ثمَّ بقيَّة الرُّسل، ثمَّ الأنبياءُ غيرُ الرُّسل، ثمَّ هم فيما بينهم مُتفاضلون أيضًا عند الله ﷻ، ثمَّ أَرْأَسُ[4] رُسلِ الملائكة، ثمَّ مَن يليه منهم، ثمَّ بقيَّة رسلهم، ثمَّ

= معرفة الملائكة] ونوادر الأصول للحكيم الترمذي، والعظمة لأبي الشيخ الأصفهاني، وغيرهم. وقيل: أنهم سموا بذلك لأنهم يُدخلون الكَرب على الكفار، فعلى هذا هم مِن ملائكة العذاب، وقيل: أنهم ملائكةٌ حَافُّونَ بالعرش طائفون به، لا يفترون يدعون الله برفع الكرب عن الأمة، وقيل غير ذلك.

(١) لما ورد في صحيح مسلم [٢٣٦٩] عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ فَقَالَ: يَا خَيْرَ الْبَرِيَّةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «ذَاكَ إِبْرَاهِيمُ ﵇». قال الشنواني: وخُصَّ مِن عمومه نبينا ﷺ بالإجماع، وقُدِّم موسى على من بعده لتفضيله بسماع كلامه ﷻ، وقُدِّم عيسى على مَن بعده لأنه كلمة الله وروحه.

(٢) في نسخة: «وأن بعض الأنبياء».

(٣) في نسخة: «وتلخيص ما أشار إليه بقوله أوّلًا وثانيًا».

(٤) في نسخة «رأس» وفي أخرى: «رؤوس»

بقيَّتهم غير الرُّسل، ثمَّ هم متفاضلون أيضًا فيما بينهم.

[معجزات الأنبياء، وتعريف المعجزة]

٦٨ - بِـالمُعْجِزَاتِ أُيِّـدُوا تَكَرُّمَـا ... وَعِصْـمَةَ الْبَـارِي لِكُـلٍّ حَتِّمـا

(بِالمُعْجِزَاتِ) أي بوقوع جِنسها، فيستفاد منه[١] جوازها حينئذ[٢]، وهو ضروريٌّ عندنا[٣].

والمعجزة عُرفًا: **أمرٌ خارقٌ للعادة مقرونٌ بالتَّحدِّي مع عدم المعارضة**[٤].

والتَّحدِّي: دعوى الرِّسالة.

[القيودُ السَّبعةُ التي تَتحقَّقُ بها المُعْجِزَة]

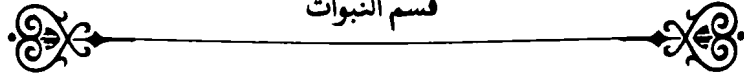
اشتملَ هذا التَّعريفُ على ما اعتبرَهُ المُحققونَ في المعجزة مِن القيود السَّبعة:

---

(١) **قوله: (منه)** أي: مِن المتن، فالمعنى: يُستفاد مِن نفس المتن جواز المعجزات عقلا، لأن الواقعَ بعد عدمٍ جائزٌ لا مستحيلٌ، كما أنه ليس بواجب. **الشنواني**

(٢) أي حين إذا قُدِّر الوقوع.

(٣) وهو: أي: الجواز معلوم بالضرورة عندنا، أي: معاشر المسلمين.

(٤) **قوله في التعريف (أمرٌ)** ليشمل الأقوال كالقرآن، والأفعالَ كقلب العصا حيَّة، وغيرهما كعدم إحراق النار إبراهيمَ. **وقوله: (خارق)** احترز عما إذا لم يخرق العادة، وخرق العادة: مخالفة حُكمها، **والعادة:** كل أمر عاد الناس إليه واستمروا عليه مدَّة بعد أُخرى، ومنه سمي العيد عيدا. **قوله: (مقرون بالتحدي)** احترز به عن كرامات الأولياء والإرهاصات، وعن أن يتخذ الكاذبُ معجزةَ مَن مضى من الأنبياء أو ما تقدم له في السنين الماضية حجة لنفسه الآن؛ بأن كان صالحا وظهر على يده أمر خارق للعادة في الزمن المتقدم فأراد أن يجعله الآن معجزة. **قوله: (مع عدم المعارضة)** احترز به عن السحر والشعبذة. **الشنواني**.

التي **أوَّلها**: أن يكون فعلًا لله تعالى، أو ما يقوم مقامه مِن التَّرك؛ لِيُتصوَّر كونه تصديقًا منه تعالى للآتي به، فالفعل؛ كنبع الماء من بين الأصابع الشَّريفة، والتَّرك؛ كعدم إحراق النَّار لإبراهيم عليه السلام.

وثانيها: أن يكونَ خارقًا للعادة؛ لأنَّ الإعجاز[1] لا يكون بدونه.

وثالثها: أن يكون ظهوره على يد مُدَّعي النُّبوَّة؛ ليُعلم أنَّه تصديقٌ له.

ورابعها: أن يكون مقارنًا للدَّعوى حقيقةً أو حكمًا؛ لأنَّها شهادة، وهي لا تكون قبل الدَّعوى.

وخامسها: أن يكون موافقًا للدَّعوى؛ فالمخالف لا يُعدُّ تصديقًا، كفَلْق الجبل عند قول مُدَّعي الرِّسالة: معجزتي فلق البحر.

وسادسها: أن لا يكون مُكذِّبًا له إن كان ممَّا يعتبر تكذيبه[2] كقوله: معجزتي نطق هذا الجماد، فنطق بأنَّه مُفترٍ كذَّاب.

وسابعها: أن تتعذَّر معارضتُه إلَّا مِن نبيٍّ مثله[3] كما هو حقيقة الإعجاز.

وزاد بعضهم[4] **ثامنًا**، وهو: أن لا يكون الخارقُ واقعًا في زمان نقض

---

(١) الإعجاز: أي: إظهار صدق الرسول.

(٢) فلو قال: معجزتي نُطق هذا الإنسان الميت أو إحياؤه؛ فنطقَ بأنه مفترٍ كذاب، فإنه لا يدل على كذبه، لأن المعجزة إنما هي نطقه وإحياؤه، وبعد ذلك هذا الذي أُحييَ مكلف مختارٌ فربما اختار الكفر على الإيمان، فلا يضر تكذيبه، بخلاف الجماد، فإنه لا اختيار له، فالتكذيب أمرٌ إلهي. **الأمير والشنواني**.

(٣) أي على فرض المُعارضة، وإلا فلا يُعقل معارضته مِن نبي مثله. **الشنواني**.

(٤) وهو صاحبُ «العمدة» أبو البركات عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي الحنفي، **المتوفى سنة: (٧١٠ هـ)**

العادات؛ فما يقع عند قيام السَّاعة وفيها لا يُعَدُّ مُصدِّقًا[1]، وقد انطبق عليها قول السَّعد: «هي أمرٌ يَظهرُ بخلافِ العادة، على يَد مُدَّعي النُّبوَّة، عند تحدِّي المنكرين، على وجهٍ يُعجِزُ المنكرين عن الإتيان بمثله» والله أعلم.

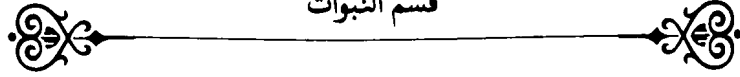
ومراد النَّاظم رحمه الله تعالى: أنَّ ممَّا يجب اعتقاده أنَّ الأنبياءَ عليهم الصَّلاة والسَّلام (**أُيِّدُوا**) بالمعجزات، أي: أَثبتَ الله نُبوَّتَهم ورِسَالتَهم وصِدْقَهُم بإظهارِ خوارقِ العاداتِ على أَيدِيهم مُطابِقةً لدعواهم، مُعجزةً للمعارضين، ولولا ذلك لما وجب قبولُ أقوالِهم، ولا الاقتداءُ بأفعالِهم وأحوالِهم، ولَمَا بان الصَّادقُ في دعوى النُّبوَّة والرِّسالةِ مِن الكاذبِ.

وأشارَ بقوله: (**تكَرُّمًا**) ـ أي تَفَضُّلًا وإحسانًا مِن غير إيجابٍ ولا وجوبٍ ـ إلى الرَّدِّ على مَن أوجبَ عليه تعالى المُعجزةَ كما أوجب عليه الإرسالَ، وإلَّا لبطلتْ فائِدة الإرسالِ، وهي: قَبولُ قولِ الرَّسولِ والتَّكليف الذي جاء به؛ لعدم مُصدِّقٍ له على دعواه، وهو مبنيٌّ[2] على قاعدة التَّحسينِ والتَّقبيحِ العقليَّيْنِ الباطِلة؛ إذْ لا يجبُ عليه تعالى شيءٌ لأحدٍ مِن خلقِه، لا يُسأل عمَّا يفعل وهم يُسألون.

[عصمة الأنبياء]

(**وَعِصْمَةُ البَارِي**) أي: الخالق (**لِكُلٍّ**) أي: لكلِّ واحدٍ مِن الأنبياء

(١) ولا حاجة لهذا القيد، إذ مَن ادعى النبوة بعد النبي ﷺ يُحكم بكفره بمجرَّدها؛ وإن أتى بألف خارق، إلا أنْ يقال: هذا بيان للمعجزة، وكونها تقبل أو لا تقبل فهذا شيء آخر، أو أن هذا تعريفٌ للمعجزة بحسب الأزمنة القابلة لادِّعاء النبوة. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (وهو مبني)** أي: إيجاب المعجزة.

والملائكة دون غيرهم مِن الآحاد (حَتّما) في الاعتقادِ على كلِّ مكلَّفٍ[١]، مِن كلِّ ما يُنقِص مَقامَهم مِن حركةٍ أو سكون أو قول أو فعلٍ.

والعِصمة لغة: المنع، واصطلاحًا: **أنْ لا يخلقَ اللهُ في المكلَّف الذَّنب معَ بقاء قدرته[٢] واختياره**، وهو معنى قولهم: «هي لطف مِن الله تعالى بالعبد، يَحمِلُه على فعلِ الخير، ويَزجُره عن الشَّرِّ، مع بقاء الاختيار تحقيقًا للابتلاء»[٣].

[خصائصُ نبيِّنَا ﷺ]

٦٩- وخُصَّ خيرُ الخلق أنْ قد تَمَّمَا	بِـهِ الجميعَ ربُّنـا وعمَّمـا
٧٠- بِعثَتَهُ فشـرعُهُ لا يُنْسَـخُ	بغيره حتَّى الزَّمـانُ يُنْسَـخُ

(وَخُصَّ خَيْرُ الخَلْقِ) أي: خَصَّ اللهُ أفضلَهم وهو نبيُّنا محمَّدٌ ﷺ عَن سَائِرِهم[٤] بما لا ينحصر[٥] ....

(١) أي أن العصمة تصير متعلَّق الاعتقاد، فالظرفية ترجع للمتعلق، أي: اعتقد أنها واجبة بمعنى أنها لا تنفك. وقوله: **(على كل مكلف)** متعلق بحتّما. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (مع بقاء قدرته)** أي: وإلَّا كانت عجزا. **الأمير**.

(٣) العصمة على التعريف الأول عدمية، وعلى التعريف الثاني وجودية، فكيف قال عن التعريف الثاني أنه نفس معنى التعريف الأول؟ تأمَّل. راجع هذا الموضع في «حاشية الشنواني».

(٤) **قوله: (عن سائرهم)** متعلق بقوله: خُصَّ. **الشنواني**.

(٥) قال اللقاني: (اختصَّ الله تعالى النبي ﷺ عن سائر الأنبياء بأشياء أوصلها ابنُ سعدٍ في «شرف المصطفى» إلى ستين، ونيَّفها بعض الحُفاظ مِن المتأخرينَ على ثلاث مئة، والحقُّ كما قال بعض الحُفاظ: عدمُ حصرها، غير أنَّه لم يتعرض في النَّظم إلا للمُهم) انظر:=

حدًّا ولا عدًّا[١]، ولكنَّ المُهمَّ منه (**أَنْ قَدْ تَمَّما بِهِ الجَمِيعَ**[٢] **رَبُّنَا**) أي: خَتمَ ربُّنا بنبوَّتِه جميعَ الأنبياءِ، قال تعالى: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]. ويلزمُ منه ختمُ المُرسلينَ أيضًا؛ لأنَّ ختمَ الأعمِّ ختمٌ للأخصِّ، مِن غير عكسٍ[٣]، فلا تُبْتَدأُ نبوَّةٌ ولا شريعةٌ بعده ﷺ[٤].

[إرساله ﷺ إلى الملائكة]

(**وَعَمَّمَا**) أي: وخُصَّ أيضًا بأنَّ ربَّنا عَمَّم (**بِعْثَتَهُ**) ﷺ في الزَّمان والمكان؛ فأرسله إلى جميع المُكلَّفين مِن الإنس والجنِّ إجماعًا، ويأجوج ومأجوج والملائكة[٥] ....

= («هداية المريد» ج٢/ص ٨١٧).

(١) قوله: (حدا ولا عدا) العدُّ يفيدُ الحصرَ تفصيلا، والحدُّ يفيده إجمالا، فلا ينحصر إجمالا بالحد ولا تفصيلا بالعد. **الشنواني**.

(٢) قوله: (تمما به الجميع) ويلزم مِن ذلك أن تكون نبوته مُتممة لجميع النبوات، فيلزم مِن أحدهما الآخر، وإذا كان كذلك؛ فلا حاجة إلى ما فعله الشارح مِن تقدير النبوة في قوله: (ختم بنبوته جميع الأنبياء) بل بقاء المتن على ظاهره صحيح، مع أنه لا معنى للتقدير في آخر الكلام دون أوله. **الشنواني**.

(٣) قوله: (من غير عكس) أي: لغويٍ، وليس المراد منه العكس المنطقي الذي هو العكس المُستوي عند الإطلاق في كتب المنطق.

(٤) قوله: (فلا تُبتدأ نبوة..) احترازٌ عن عيسى عليه السلام، أي: فلا يُشكل بنزول عيسى، لأنه إنما ينزل حاكما بشريعة محمد ﷺ، لأن شريعة عيسى عليه السلام قد نسخت، فلا يكون إليه وحي ولا نصب أحكام بل يكون خليفةً لرسول الله ﷺ، وحاكما مِن حُكَّام مِلَّته بين أمته بما علمه في السماء قبل نزوله مِن شريعتنا المطهرة، أو ينظر في الكتاب والسنة وهو لا يَقصُر عن رتبة الاجتهاد المؤدِّي إلى استنباط ما يحتاج إليه أيام مُكثه في الأرض مِن الأحكام. **الأمير والشنواني**.

(٥) تكليف الملائكة بالشريعة قول مشهور عند المالكية، وأما عندنا معاشر الشافعية فالمُعتمد=

وجميعِ الأنبياء والأمم السَّابقة[1]؛ لدخول الجميعِ تحتَ قوله ﷺ: «بُعِثتُ إلى النَّاس كافَّةً»[2] وشُموله لهم مِن لَدُن آدمَ إلى قِيام السَّاعة، وجميع

= أنه أُرسل إليهم إرسالَ تشريف لا تكليف، بخلاف تكليف الجن، فإنه عين ما كلف به الإنس. **الشنواني**.

وقال العلامة اللقاني: واختلف العلماء في إرساله ﷺ إلى الملائكة على قولين: **أحدهما: أنه لم يكن مُرسلا إليهم**، وبهذا جزم الحلميُّ والبيهقيُّ مِن الشافعية، ومحمد بن حمزة الكِرْماني في كتابه: «العجائب والغرائب» مِن الحنفية، بل ونقلَ البرهان النسفي والفخر الرازي في تفسيريهما الإجماع عليه، وجزَم به مِن المُتأخرين زين الدين العراقي في نكته على ابن الصلاح، والجلال المحلي في شرح «جمع الجوامع».

وثانيهما: أنه ﷺ مبعوثٌ إليهم، وهذا القول رجحه الجلال السيوطي في خصائصه، ورجحه قبله تقي الدين السبكي، وزاد أنه ﷺ مُرسل إلى جميع الأنبياء والأمم السابقة، ... ورجحه البارزيُّ، وزاد أنه مرسلٌ إلى جميع الحيوانات والجمادات، واستدلَّ على ذلك بشهادة الضبِّ له بالرسالة، وبشهادة الحجر والشجر له أيضا بذلك، قال الجلال السيوطي: وأزيدُ إلى ذلك أنه مُرسلٌ لنفسه. [أي مُكلف بأن يؤمن بأنه رسولٌ مِن الله ﷺ]. انظر: «هداية المريد ج٢/ص٨٢١ وما بعدها»

(١) قال العلامة الباجوري في «تحفة المريد»: والتحقيق أنه ﷺ مرسلٌ لجميع الأنبياء والأمم السابقة، لكن باعتبار عالم الأرواح، فإن روحه خُلقت قبل الأرواح وأرسلها الله لهم فبلَّغت الجميع، والأنبياءُ نوابه في عالم الأجساد؛ فهو ﷺ مُرسل لجميع النَّاس مِن لدن آدام إلى يوم القيامة حتى إلى نفسه، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [آل عمران: ٨١]. **ونحوه عند الأمير الشنواني**.

(٢) رواه مسلمٌ في صحيحه عن أبي هريرة، رقم: (٥٢٣) ولفظه عنده: (عن أبي هريرة، أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: فُضِّلْتُ على الأنبياء بستٍ: أُعطيتُ جوامعَ الكَلِم، ونُصرت بالرُّعب، وأُحلَّت لي الغنائم، وجُعلت لي الأرض طهورا ومسجدا، وأُرسِلتُ إلى الخلق كافةً، وخُتم بي النبيون).

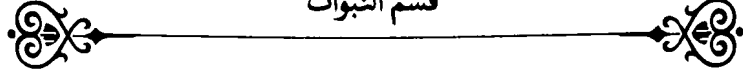
الحيوانات والجمادات(١)، حتَّى إلى نفسه ﷺ(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨] وفيه ردٌّ على العِيسويَّة(٣) مِن اليهود حيثُ

---

(١) **قوله: (وجميع الحيوانات والجمادات)** والإرسال إلى الحيوانات نجاةٌ وأمان مِن الخسف والمَسخ، فقد كان يُخْسفُ بها في الأمم الماضية، **وقوله: (والجمادات)** أي: فآمنت به، ولا مانع من أن الله يودعها الإدراك، وفائدة ذلك أنها صارت مأمونة مِن أنْ تُساقَ إلى جهنم ويعذب بها أهلها، فحجارة جهنم هي غير الحجارة التي على ظهر الدنيا، **فإن قلت**: مِن جملة الجمادات الأصنام، وقد ورد أنها تُدخل مع عُبَّادِها، **فالجوب**: أنها وإن دخلتها لكن لا يعذب بها، فدخولها للتنكيل عليهم. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (حتى إلى نفسه)** بأن يُذعن وجوبا أنه رسول الله صدَّقه بالمعجزات. **الشنواني**.

(٣) **العيسوية**: من يهود أصبهان، نسبوا إلى أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني. وقيل: إن اسمه: «عوفيد ألوهيم» أي: عابد الله. كان في زمن المنصور، وابتدأ دعوته في زمن آخر ملوك بني أميةَ مروان بن محمد الحمار، فاتبعه بَشرٌ كثير مِن اليهود، وادعوا له آيات ومعجزات، زعم أبو عيسى أنه نبي؛ وأنه رسول المسيح المنتظر. وزعم أن للمسيح خمسة مِن الرسل يأتون قبله واحدا بعد واحد وهو آخرهم. وزعم أن الله تعالى كلمه، وكلَّفهُ أنْ يُخلص بني إسرائيل من أيدي الأمم العاصين والملوك الظالمين. وزعم أن المسيح أفضل ولد آدم، وأنه أعلى منزلة من الأنبياء الماضين، وإذ هو رسوله فهو أفضل الكل أيضا، وخالفَ اليهودَ في كثيرٍ من أحكام الشريعة الكثيرة المذكورة في التوراة. وقد حارب المسلمين وقتل كثيرا منهم، والعيسوية يُقرُّونَ بنبوة نبينا محمد ﷺ وبأن كل ما جاء به حقٌّ؛ ولكنهم زعموا أنه بعث إلى العرب خاصة لا إلى بنى إسرائيل. انظر: «الفرق بين الفرق» و«الملل والنحل».

فائدة: ردَّ الإمام حجة الإسلام الغزالي على زعم العيسوية فقال في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد»: (حيث ذهبوا إلى أنه ﷺ رسولٌ إلى العرب فقط لا إلى غيرهم، وهذا ظاهر البطلان؛ فإنهم اعترفوا بكونه رسولا حقا، ومعلومٌ أن الرسول لا يكذب، وقد ادّعى هو أنه رسولٌ مبعوث إلى الثقلين، وبَعثَ رُسُله إلى كسرى وقيصر وسائر ملوك العجم، وتواتر ذلك منه، فما قالوه مُحالٌ متناقض).

زعمُوا تخصيصَ رسالتِه بالعَرب، ومَن نفى بِعثَته ﷺ كُلًّا أو بعضًا[1] كمَن نفى الإسلامَ كذلك فهو كافرٌ عند الأشاعرة[2] إن كان مُكلَّفًا وبلغته الدَّعوة.

وأمَّا عمومُ رِسالَة نوحٍ على نبيِّنا وعليه الصَّلاة والسَّلام بعد الطُّوفان[3] فأمرٌ اتِّفاقيٌّ[4]؛ لأنَّه لم يَسْلَمْ مِن الهلاك إلَّا مَن كان معه في السَّفينة، على أنه لم يُرسل للجن[5]، وأمَّا تسخير الجنِّ والإنسِ لسليمان على نبيِّنا وعليه الصَّلاة والسَّلام فهو تسخيرُ سَلطَنَةٍ وملك لا تسخير نبوَّة.

(١) قوله: **(كلًّا)** أي: إن أنكر بعثته مِن أصلها. وقوله: **(أو بعضا)** أي: بشرط أن يكون معلومًا مِن الدين بالضرورة. **الشنواني**.

(٢) أي عند أهل السنة مُطلقا. **الشنواني**.

(٣) قوله: **(بعد الطوفان)** ظاهره أنها قبل الطوفان لم تكن عامة، وقيل: بل عامة؛ وإلا لما صح إغراق الجميع. **الأمير**.

(٤) هذا جواب عما قد يقال: إن تعميم البعثة ليس خاصا بنبينا بل مثله نوح، فإنه كان مبعوثا لجميع مَن في الأرض بعد الطوفان، وحاصل الجواب: أن هذا العموم لم يكن في أصل بعثة نوح ﷺ، وإنما وقع لأجل ما حدث مِن انحصار الخلق في الموجودين بهلاك سائر الناس، وأما نبينا ﷺ فعموم رسالته في أصل البعثة، وذلك خاصٌّ به، وقد يقال: إن التعميم خاصٌّ بزمن نوح فقط، فلا يساوي التعميم الذي لنبينا، فإن تعميم رسالته لكل زمان بعده، فأين التعميم الخاص مِن التعميم العام؟ على أنَّ سيدنا نوحًا لم يُرسل إلى الجن، فإنه لم يرسل لهم إلا نبينا محمد ﷺ، وأما تسخير الجن لسليمان عليه السلم فتسخير سلطنة وملك لا تسخير نبوة. **الشنواني والباجوري في التحفة**.

(٥) قوله: **(على أنه لم يرسل للجن)** هو الأحسنُ في الجواب، لاقتضاء الأول أنَّ بعض المُغرقين لم يُرسل لهم سيدنا نوح ﷺ، فيقال: إذا كان لم يرسل لهم فما موجب غرقهم؟. **الشنواني**.

[الشريعة المُحمَّديَّةُ ناسِخةٌ لغيرها مِن الشَّرائع]

ثمَّ ذَكرَ ما يترتَّبُ على ختمِ النُّبوَّة به ﷺ وعمومِ بعثتِه بقوله: **(فَشَرْعُهُ لَا يُنْسَخُ بِغَيْرِهِ)** أي: فيتفرَّع على ما ذُكر أنَّ دينَهُ ﷺ وما جاءَ به عن الله ﷻ مِن الأحكام، قرآنيَّةً كانتْ أو سُنِّيَّةً، كلًّا أو بعضًا، لا يُرفع بشرعِ غيره، لا كُلًّا ولا بعضًا، وأمَّا نسخُ بعض أحكام شرعه بالبعضِ الآخرِ فهو ما يُصرِّح به في قوله:

(وَنَسْـــخُ بَعْضِ شَــرْعِهِ بالبَعْضِ   أَجِزْ ....)

والشَّرْعُ لغةً: البيانُ، واصطلاحًا: تجويز الشَّيء[1] أو تحريمُه، أي: جعله جائزًا[2] أو حرامًا.

والشَّارِعُ: مُبيِّنُ الأحكام[3]، والشَّريعة: الطَّريقة في الدِّين.

والمَشرُوع: ما أظهرهُ الشَّرع[4].

---

(١) **قوله: (تجويز الشيء)** في العبارة قصورٌ، وكان الأوْلى أن يزيد الكراهة والوجوب والندب، فالشرع عبارة عن الأحكام الشرعية، إلَّا أن يُقال: المراد بالتجويز ما قابلَ التحريم، فيشمل الإيجاب والندب والكراهة والإباحة، والأحسنُ أن يراد به: النِّسبُ التامة، كثبوت الوجوب للصلاة. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (جائزا)** أي: غير حرام، فيشملُ المندوب والمكروه والواجب. **الأمير**.

(٣) **قوله: (مُبيِّنُ الأحكام)** حقيقة هو الله ﷻ، ويُطلق مجازا عليه ﷺ. **الشنواني**

(٤) أي أحكامٌ أظهرها الشرعُ، مع أنَّ الشرعَ عين الأحكام، فيقتضي أن الشرع أظهر نفسه، وأُجيب: بأن المراد بالشرع ثانيا الشارع، فالمشروع والشريعة على هذا شيء واحدٌ. **الشنواني**.

[تعريفُ النَّسخ لغة واصطلاحا]

والنَّسخ لغة: الإزَالَةُ والنَّقلُ[1]، واصطلاحًا: رفعُ حُكْمٍ شرعيٍّ[2] بدليل شرعيٍّ[3].

فشرعُ نبيِّنا ﷺ مُستمرٌّ **(حتَّى الزَّمَانُ يُنْسَخُ)** أي: حتَّى يَنقَضي الزَّمانُ ويزولَ بحضورِ القيامة[4]، لعدمِ تصوُّر الآتي بما يكون[5] به النَّسخُ، وعدَم قَبُولِ زمانٍ مِن الأزمنةِ المُستقبَلة لوقوعِ ذلكَ فيه؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾[6] [آل عمران: ١٩] ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ﴾ [آل عمران: ٨٥] ولقوله ﷺ: «لنْ تزالَ هذه الأمَّةُ قائمةً على أمرِ الله تعالى - يعني

---

(١) **قوله: (الإزالة والنقل)** ومنه: نَسختِ الشمسُ الظلَّ، أي: أزالته ورفعته بانبساطها، ونسختُ الكتاب إذا جعلتُ أمثالَ أشكالِ كتابته في محلٍ آخرَ. وهل النَّسخُ حقيقة في المعنيين أو حقيقة في الأول مجازٌ في الثاني؟. **الشنواني**

(٢) **قوله: (رفع حكم شرعي)** خرج بذلك رفعُ الإباحة الحاصلة بالبراءة الأصلية، فلا يقال لذلك نسخٌ، والمراد برفع الحكم الشرعي: انقطاعُ تعلقه بالمكلفين لأنه خطاب الله تعالى، وهو يستحيل رفعه وإزالته، بخلاف التعلق؛ فإنه حادثٌ فلا يستحيل رفعه ولا انقطاعه. **الأمير والشنواني**

(٣) **قوله: (بدليل شرعي)** خرج به الرفعُ بمانع التكليف، كالموت والإغماء والجنون، فقد ارتفع الحكم الشرعي لكن لا بدليل شرعي. **الأمير والشنواني**.

(٤) أي فالشرع مُستمرٌ إلى نسخ الزمان. والنسخ الأول في النظم عند قوله: (فشرعه لا ينسخُ) المراد به الشرعي، والثاني في قوله: (حتى الزمان ينسخ) المراد به النسخ اللغوي، الذي هو الانقضاء والزوال، ففي كلامه جِناس. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (بما يكون)** أي: شرعٌ يكونُ النَّسخ بِه. **الشنواني**

(٦) **قوله: (إن الدين عند الله الإسلام)** أراد به الأحكام الفرعية الواردة عنه ﷺ، وتأمَّل وجه الدلالة، ويُمكنُ أن يُقالَ: أراد أنَّ الدين في جميع الأزمنة والأمكنة الإسلام، أي: أن الدين المُعتبر دين الإسلام، وكذا يُقال في قوله: (ومَن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه). **الشنواني**.

الدِّين الحقِّ ـ لا يَضرُّهم مَن خَالفهم حتَّى يأتي أَمرُ الله[1]»[2].

٧١ ـ وَنَسْـخُهُ لِشَـرْعِ غَيْـرِهِ وَقَـعْ حَتْمًـا أَذلَّ اللهُ مَـنْ لَـهُ مَنَـعْ

ثمَّ أشارَ إلى الرَّدِّ على اليهودِ والنَّصارى ومَن جرىَ مجراهم، حيث زعموا أنَّ شرعَ نبيِّنا ﷺ لم يَنْسَخْ شرعَ أحدٍ مِن الأنبياء؛ بقوله: **(وَنَسْخُهُ)** أي: شرعِ نبيِّنا محمَّد **(لِشَرْعِ)** كلِّ نبيٍّ[3] **(غَيْرِه)** ﷺ **(وَقَعْ حَتْمًا)** أي: مُتحتِّمًا لا يقبلُ التَّأويل؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا﴾ [آل عمران: ٨٥] الآية. والأحاديثُ في ذلك كثيرةٌ بلغتْ جملتُها مَبْلغَ التَّواتُر[4]، ومرادُه رحمه الله تعالى: أنَّ النَّسخ جائزٌ عقلًا واقعٌ سمعًا[5]، بإجماعِ المسلين، فلذلك دعا

---

(١) **قوله: (حتى يأتي أمر الله)** يصح أن يكون مرتبطا بالجملة الأولى، أي: لن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله حتى يأتي أمر الله، أي: الساعة، أي: قُربها، لِما علمتَ أنَّ المؤمنين يموتون قبل الساعة بريح لينة، ولك أن تقول: المراد بأمر الله هذه الريحُ، ويصح أن يكون مرتبطا بالجملة الثانية، أعني قولَه: (لا يضرهم من خالفهم) والمراد بأمر الله: المحنة، أي: لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله أي: امتحان الله لهم فيضرهم من خالفهم، كما وقع للأئمة من الموت في القيود لأجل مَن خالفهم في محنة القرآن. **الشنواني**

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم (٧١) ومسلم في صحيحه، رقم (١٩٢٠).

(٣) **قوله: (لشرع كل نبي)** أي: لجنس شرع كل نبي، أو لكل فردٍ مِن أفراد شرع كل نبي، فيكون جاريا على أحد المذهبين، فمذهبنا [الشافعية] أنَّ شرعَ مَن قبلنا ليس شرعا لنا ولو لم يرد ناسخٌ، بل وإن ورد في شرعنا ما يقرره، ومذهب المالكية: أنَّ شرع مَن قبلنا شرعٌ لنا ما لم يرد ناسخٌ، ويترتب على الأول: أنَّ شريعةَ نبينا نسختْ كلَّ فردٍ مِن شريعة غيره، بخلافه على الثاني، فقوله: (لشرع كل نبي غيره) إن لُوحظَ أن المراد كل فرد من شريعة غيره.. كان مذهبنا، وإن لُوحظَ الإجمال.. كان جاريا على مذهب المالكية. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (بلغت جملتها)** أي: فالمعنى المستفادُ مِن الهيئة الاجتماعية صار متواترا، فلا ينافي أنَّ كل واحدٍ على حدته لا يفيد القطع. الشنواني.

(٥) لم يقل: جائز عقلا وسمعا؛ لأن الوقوع السمعي يستلزم الجواز. =

على مَن مَنعهُ بقوله: (أَذَلَّ اللهُ مَنْ لَهُ مَنَعْ) أي: أَلحقَ الذُّلَّ ونفى أنواع العِزِّ عَن اللَّذين منعوا نسخَ شرعِ نبينا ﷺ لشرعِ غيره؛ توسُّلًا للقول بنفي نُبوَّتِه[1] ﷺ.

٧٢ - ونَسْخَ بعضِ شرعِهِ بالبَعضِ أَجِزْ وَمَا فِي ذَا لَهُ مِنْ غَضِّ

ثُمَّ شَرعَ في بيانِ مفهوم قوله: «فَشَرْعُهُ لَا يُنْسَخُ بِغَيْرِهِ» فقال: (وَنَسْخَ) أي: ووقوعَ نسخِ (بَعْضِ) أحكام (شَرْعِهِ) ﷺ (بِالبَعْضِ)[2] أي: بأحكام بعضِ شرعهِ الآخر (أَجِزْ) أي: اعتقِد جوازَ الوقُوعِ[3]، واحْكُم به.

وشَمِل البعضُ[4] المَنسوخُ وجوبَ معرفته سبحانه، وتحريمَ الكُفر كما

= وقالت فرقة يقال لها الشمعونية [نسبة إلى شمعون بن يعقوب]: النسخ ممنوع عقلا وسمعا، وقالت فرقة يقال لها العنانية [نسبة إلى عنان بن داود، تخالفُ فرقتُه سائرَ اليهود في السبت والأعياد وينهون عن أكل السمك والظباء، ويقال أنه اجتمع مع أبي حنيفة في السجن]: يجوز النسخ عقلا ويمتنع سمعا، وقالت فرقة يقال لها العيسوية [أتباع أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني]: يجوز النسخ عقلا وسمعا، ولكنه مخصوصٌ بالعرب. فالفِرَقُ ثلاثةٌ، وكلها مِن اليهود. انظر **الشنواني**.

(١) **قوله: (توسلا)** أي: توصلا للقول بنفي نبوته، ولعل وجهه أنه ﷺ أخبرَ بنسخه لشرائع مَن قبله، وهو كذبٌ، فيقولون: الكاذب لا يكون نبيا، لعنهم الله تعالى، أو يتدرجون في التكذيب. **الأمير والشنواني**.

(٢) اعلم أن الكلامَ في مقامين: مقام جوازٍ، ومقام وقوعٍ، فمِن حيثُ الجوازُ يجوزُ نسخ الشريعة كُلًا وبعضًا، وأما من حيثُ الوقوعُ فلا يجوز نسخ الجميع، إذا علمتَ هذا فقول المصنف: (أَجِزْ) مِن الجواز الوقوعي، وإلَّا لما كان للتقييد بالبعض معنىً. وقد وقع في الشرح تعارضٌ، فجرى أولا على أن المراد بالجوازِ الجوازُ الوقوعي. **الشنواني**.

(٣) في نسخة: (اعتقد جوازه الوقوعي)

(٤) **قوله: (وشمل البعض... الخ)** يقتضي أنَّ المراد بالجواز ما هو أعم، فمعرفة الله واجبة،=

هو مذهب أهل الحقِّ[1]، ومفهومُه عدم وقُوع نَسخِ الجميع[2]، وهو الصَّحيح إجماعًا، وإن كان كلُّ حكمٍ شرعيٍّ قابلًا للنَّسخ كلًّا أو بعضًا على المُختار، وشَملَ البعضَ[3] القرآنِيَّ أيضًا[4]، خلافًا لمَن منعهُ[5] كأبي مسلم الأصفهانيِّ[6].

(وَمَا فِي ذَا لَهُ مِنْ غَضٍّ) أي: وليسَ في هذا الحُكمِ العامِّ ـ وهو تجويزُ

= والكفر حرامٌ، ويجوز جوازا عقليا نسخُ ذلك، بأن تُحرَّم المعرفةُ ويجبَ الكُفرُ، ولكن لم يقع، وهذا الشمول يقتضي أن الجوازَ في قول المصنف المراد منه الجواز العقلي، وقد علمتَ ما فيه. **الشنواني**.

(١) **قوله: (كما هو مذهب أهل الحق)** مقابله: أنَّ الكُفر قبيحٌ عقليٌّ، ووجوبُ معرفة الله تعالى حسنٌ عقليٌّ؛ فلا يصحُّ نسخهما، وهو غير صحيحٍ، لأنَّ الحسنَ ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع. **الأمير والشنواني**.

(٢) **قوله: (ومفهومه عدم وقوع نسخ الجميع)** إن قلتَ: كلام المُصنف في الجواز، قلنا: كأنَّ الشارحَ جعلَ كلًّا من الجواز والوقوع ملتفتا له، فقوله أولا: (يشمل وجوب معرفته تعالى) التفتَ فيه للجواز، وقوله: (ومفهومه عدم... الخ) التفتَ فيه للوقوع، وعليه يظهر ذكر (البعض) في كلام المصنف، فليُتأمل. **الأمير والشنواني**.

(٣) **قوله: (وشمل البعض)** أي: الجائز نسخه. **الشنواني**.

(٤) ووقع في المطبوع: (وشَمِلَ البعضُ القرآنَ أيضا).

(٥) تمسكَ المانع بأنَّ القرآن قطعيٌّ فلا يُنسخُ بآحادٍ، وأجيبَ: بأنَّ القطعي متنه لا دلالته، لكن أنتَ خبيرٌ بأنَّ الدلالة قد تكون قطعيةً كآية الاستقبال، فالحق أن يُقال: لا مانع من نسخه بالآحاد، وتمسك المانع أيضا بقوله تعالى: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ فلو نسخ بعضه لتطرق إليه البطلان، وأجيبَ: بأنَّ الضمير لمجموع القرآن، وهو لا يُنسخُ إجماعًا، ولأنَّ النسخ إبطال أو رفعٌ للحكم لا باطلٌ، فإن الباطل ضد الحق. **الأمير والشنواني**.

(٦) هو محمد بن بحر، أبو مسلم الأصفهاني مِن كبار أئمة أهل البدعة المعتزلي، كان نحويا كاتبا بليغا متكلما، عالما بالتفسير، من مؤلفاته: «ناسخ الحديث ومنسوخه» توفي سنة: (٣٢٢ هـ) وهو ليس الجاحظ كما توهمه بعضهم.

نسخِ بعض أحكامِ شرعِ نبيِّنا محمَّدٍ ﷺ بالبعضِ ولو قُرآنيَّةً ـ مِن نَقصٍ يَقتضي امتِناعَهُ.

[أنواع النسخ]

وشَمِلَ البعضُ في النَّظم ناسخًا كان أو مَنسوخًا **نسخَ الكتابِ بالكتاب** كحُكم: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم﴾[1] [البقرة: ٢٤٠] بحكم: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]. لتأخُّرِها نزولًا وإن تقدَّمتْ تِلاوةً، **ونَسخَ السُّنَّة بالسُّنَّة**؛ كحديث: «كُنتُ نهيتُكمْ عن زيارةِ القبُور فزورُوها» **والسُّنَّةِ بالكتاب**؛ كحُكم استقبالِ بيت المقدس الثَّابت بالسُّنَّة الفعليَّة[2] باستقبالِ الكعبة الثَّابت بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤]. **والكتابِ بالسُّنَّة** ولو آحادًا على الصَّحيح، خلافًا لمن منعه؛ كجواز الوصيَّة للوالدين[3] والأقربين الدَّالِّ عليه قولُه تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ

---

(١) ومعنى الآية: أنه يجبُ على الذين يُتوفونَ أن يُوصوا قبلَ أن يُحتضروا لأزواجهنَّ بأن يتمتعن بعده حولا بالسكنى والنَّفقة، وكان ذلك أول الإسلام ثم نُسخت المُدَّة بقوله تعالى: ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ فهو وإن كان مُتقدما في التلاوة فهو متأخر في النزول، وسقطتِ النفقة بتوريثها الرُّبع أو الثُمن، والسُكنى لها بعدُ ثابتةٌ عندنا خلافا لأبي حنيفةَ. قال القاضي البيضاوي: فقد تعلق بهذه الآية نسخان، نسخ العدة، ونسخُ وجوب الوصية بالنفقة والكسوة بآية المواريث. **الشنواني**.

(٢) أخرجَ البخاري في كتاب الصلاة، عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ صلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهرا أو سبعة عشر شهرا، وكان يحب أن يوجه نحو الكعبة، فأنزل الله: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ فتوجه نحو الكعبة. ونحوه عند مسلم.

(٣) **قوله: (كجواز الوصية للوالدين)** انظر ذلك مع أنَّ في الجلالين ما نصه: (كتَبَ: فرَضَ)=

﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠] بحديث: «لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ»[١] والحقُّ أنَّه لم يقع إلَّا بالسُّنَّة المُتواتِرة[٢].

كما شَمِل أيضًا ما نُسخَتْ تلاوتُه وحكمه جميعًا نحو: «عشر رضعات مُحرِّماتٍ كان ممَّا يتلى فنُسخنَ بخمس معلومات»[٣].

وما نُسخَتْ تِلاوتُه دون حكمه[٤] نحو: «الشيخُ والشيخة[٥] إذا زَنَيا فارجُموهمَا البتَّة نَكالًا مِن الله والله عزيز حكيم» كانَ ممَّا يُتلى فَرجَمَ النَّبيُّ ﷺ المحصنين.

وما نُسخَ حكمُه دون تلاوته كآية: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم﴾ [البقرة: ٢٤٠] نُسخ بأربعةِ أشهرٍ وعشرًا.

= فلعل مراده بالجواز عدم الحرمة، لأنه كان في صدر الإسلام عدم حرمة التنفيذ للوصية بالنسبة للوالدين وإن لم يُجز بقية الورثة كالزوج، والآن يحرمُ التنفيذُ إن لم يجز بقية الورثة كالزوج، فالوصية الآن صحيحة متوقف تنفيذها على إجازة بقية الورثة. **الشنواني**.

(١) أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه كلهم في كتاب الوصايا.

(٢) **قوله: (والحق أنه.. الخ)** الكلامُ الآن في الوقوع وعدمه، وما تقدم في الجواز، ولا نُسلم عدم تواتر (لا وصية لوارث) بل هو متواترٌ عند المجتهدين الحاكمين بالنسخ. **الشنواني**.

(٣) صحيح مسلم، باب التحريم بخمس رضعات، رقم: (٣٥٨٧) وسنن أبي داود، باب هل يحرم ما دون خمس رضعات، رقم: (٢٠٦٢) ولفظه عندهما: «عشرُ رَضَعاتٍ يُحرِّمْنَ ثم نُسخن بـ: خمسٍ معلوماتٍ يُحرِّمنَ، فتوفي، النبي - ﷺ - وهُن مما يقرَأُ مِن القُرآنِ». والحديث عند غيرهما أيضا، ولم أجده بلفظ الشارح: عشر رضعات محرمات.

(٤) **قوله: (وما نُسختْ تِلاوتُه دون حكمه)** إن قُلتَ: لا يدخلُ هذا في تعريفه السابق بأنه رفع حكمٍ، قلتُ: مرجعه نسخُ ثبوت أحكام القرآنية للمتلو. **الأمير**.

(٥) **قوله: (الشيخ والشيخة)** المراد: المُحصن والمُحصنة، سواء كانا شابين أو شيخين. **الشنواني**.

والنَّسخَ إلى بدلٍ كما في آيتي الأنفال[1]، وإلى غير بدل كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المجادلة: ١٢] الآية، فإنَّ وجوبَ تقديم الصَّدقةِ[2] على مُناجاتِه ﷺ، نُسخَ بلا بدلٍ، والحقُّ أنَّ هذا القِسم لم يقع[3] وِفَاقًا للشَّافعيِّ رضي الله تعالى عنه، والبدلُ في هذه الآيةِ: الجَوازُ المُطلَقُ الصَّادِق بالإباحة والاستحباب.

ولمَّا أنهى نصفَ المنظومةِ وقَدَّم الكلامَ على وجوب الإيمانِ بمعجزات الأنبياء عليهم الصَّلاة والسَّلام، نَبَّهَ هنا على كثرتها لنبيِّنا محمَّد ﷺ دون غيره بقوله أوَّل النِّصفِ الثَّاني:

[بيانُ مَزيدِ تشريفهِ ﷺ بكثرةِ مُعجزاتِه وأنَّ أعظمَها القُرآن]

٧٣ - ومعجزاتُــه كثيــرةٌ غُــرَرْ ... منها كـلامُ اللهِ مُعْجِـزُ البَشَـرْ

(وَمُعْجِزَاتُهُ[4])، أي: خوارقُ العَادةِ الظَّاهرة على يده ﷺ، الدَّالة على

---

(١) وهُما: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُواْ مِاْئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥] وقوله تعالى: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًاۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِاْئَتَيْنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓاْ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٦]

(٢) **قوله: (تقديم الصدقة)** على الفقراء، لأن تقديم الصدقة يُرجى معه القبول، ولأنَّ الصدقة تردُّ البلايا، ولاستلزامه قلَّة الأسئلة، فإن في السكوت رحمة، كما ورد: «اتركوني ما تركتكم، إن الله سكت عن أشياء رحمةً لكم» وقد شدد بنوا إسرائيل في السؤال عن البقرة فشدد عليهم بضيق صفاتها حتى غلت. **الأمير والشنواني**.

(٣) أي فلا بُدَّ من البدل.

(٤) أراد مُطلق الأمر الخارق، سواء كان عند التحدي أو لا، فهو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، أو هو من عموم المجاز. والإضافة في المعجزات لتعظيم المضاف وتشريفه.=

صِدق نُبوَّته (كَثِيرَةٌ) كَثرةً مَا وصلَ إليها مُعجزاتُ أحدٍ غيرِه مِن الأنبياءِ مَع طول مُدَّتِهم وقِصَر مُدَّتِه، وذلكَ أدلُّ دَليلٍ على مزيدِ عناية الله به، وهو دليلُ مزيد التَّشريف[1]، كشقِّ صدره الشَّريف، وإخراج العلقة التي هي حظُّ الشَّيطان مِن قلبه، وإخبَارِه عن المُغيَّبات، كبيت المقدس وما فيه حين تردُّدِهم[2] في مِعراجه وسؤالهم له أنْ يَصِفه، وكانشقاق القمر[3]، وتسليم الحجر والشَّجر عليه، وتكليم الظَّبية[4]، وتسبيحِ الحَصى في كفِّه، وحَنِينِ الجِذْع الذي كان يخطبُ إليه قبل اتِّخاذ المنبر، وَرَدِّ عين قتادةَ حين سالتْ على خدِّه[5]، فكانت أحسنَ عَيْنَيْه وأَحدَّهُما نَظرًا، وشهادةِ الضَّبِّ بنبوَّتِه،

= والغرضُ الآنَ إنما هو التنبيه على كثرة معجزاته، وما تقدم إنما هو في وجوب الإيمان بمعجزات الأنبياء. الشنواني.

(١) قوله: (وهو دليل) أي: مزيد عناية الله تعالى به ﷺ دليل مزيد التشريف. **الشنواني**.

(٢) أي تردُّدَ تعجبٍ، وإلَّا فهم كانوا قاطعين بكذبه. **الشنواني**.

(٣) عن عبد الله بن مسعودٍ ﵁: (بينما نحن مع رسول الله ﷺ إذ انشق القمر فلقتين، فكانت فلقة وراء الجبل، وفلقة دونه، فقال لنا رسول الله ﷺ: اشهدوا اشهدوا) [صحيح البخاري، رقم ٤٨٦٥] وفي بعض الروايات قال كفار قريشٍ: هذا سحرٌ، فابعثوا إلى أهل الآفاق حتى تنظروا أنهم رأوا مثلَ هذا، فأخبرَ أهلُ الآفاق أنهم رأوه مُنشقًا، فقال كفار قريش: هذا سحر مُستمِر. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (وتكليم الظبية)** وهو حديث لا أصل له يُنسبُ إلى أم سلمة أنها قالت: (كان النبي ﷺ في صحراءٍ، فنادته ظبيةٌ: يا رسول الله، قال: ما حاجتك؟ قالت: صادني هذا الأعرابي ولي خُشْفَان [والخُشف: ولد الظَّبية أول ما يولدُ] في ذلك الجبلِ، فأطلقني حتى أذهب أرضعهما وأرجع، قال: وتفعلين؟ قالت: نعم، فأطلقها وذهبت ورجعت، فأوثقها النبي، فانتبه الأعرابي فقال: يا رسول الله ألكَ حاجةٌ؟ قال: تطلق هذه الظبية، فأطلقها فخرجت تعدوا في الصحراء وتقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أنك رسول الله) والحقُّ أنه حديث موضوعٌ لا أصل له.

(٥) أصابها سهمٌ وهو يتقي بوجهه السِهام عن رسول الله ﷺ غزوة أحدٍ، فأخذها بيده وسعى=

وغير ذلك ممَّا لا يُحصى ؛ ولذا وصَفَها بالكثرة المُطلَقة عن التَّقييد بعددٍ مُعيَّنٍ أو مُبهمٍ إيماءً للعجزِ عن الإحاطة بها، وقوله: (**غُرَرٌ**)، أي: واضحات مَشهورات (**مِنْهَا كَلَامُ اللهِ**)[1] تعالى المُسمَّى في عُرف الأصوليِّينَ بالقرآن، وهو: **النَّظم**[2] **المُنزَّل عليه ﷺ، المُتعبَّد بتلاوته**[3]، **المُتحدِّي بأقصرِ سورةٍ منه للإعجاز**، وأمَّا في عرف المُتكلِّمين، فالمُسمَّى به: **المعنى النَّفسيُّ القَائِم بذاته تعالى، المدلولُ للنَّظم**[4] **المنزَّل**، وهو أفضلُ معجزاتِه ﷺ وأدومُها[5]؛ لبقائه بعد موته ﷺ إلى يومِ القيامة، ولا يخرجُ عنه شيء مِن معجزاتِه[6] ﷺ ؛

= بها إلى رسول الله ﷺ؛ فلما رآها في كفه دمعت عيناه، وقال: إن شئتَ صبرتَ ولك الجنة، وإن شئتَ رددتها ودعوتُ الله لك فلم تفقد منها شيئا، فقال: يا رسول الله إن الجنة لجزاء جميل وعطاء جليل، ولكني رجلٌ مبتلى بحبِّ النساء، وأخاف أن يقُلنَ: أعورُ، فلا يردنني، ولكن تردها وتسأل الله لي الجنة، فردها في موضعها، وقال: اللهم قِ قتادة كما وقى وجه نبيك فاجعلها أحسن عينيه وأحدهما نظرا، أي: أقواهما، وكانت لا ترمد إذا رمدت الأخرى. **الشنواني**.

(١) **قوله: (كلام الله)** قد تقدم أنه يطلقُ بالاشتراك على المعنى القديم، وعلى الألفاظ الحادثة من حيثُ أن الله تولى إيجادها بدون واسطة مخلوقٍ، وقد غلبَ لفظُ الكلام في المعنى، ولفظ القرآن في اللفظ، وأراد الشارح هنا الألفاظ الحادثة. **الشنواني**.

(٢) في المطبوع: «اللفظ» بدلَ قوله: النظم.

(٣) **قوله: (المتعبد بتلاوته)** أي: يُثاب عليها ثواب العبادة، ولو تكررت الآية، فهِمَ المعنى أو لا. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (المدلول للنظم)** فيه تسامحٌ، والأصل المدلول له اللفظ المنزل، فما يدرك من الألفاظ الحادثة يدركُ حين سماع المعنى القديم. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (وأدومها)** علة للأفضلية. **الشنواني**.

(٦) **قوله: (ولا يخرجُ عنه شيء من معجزاته)** قال بعضهم: أي: غالبا، وإلا كتكليم الضب وحنين الجذع وغيرهما ليس في القرآن. أو أنَّ المُراد أنه داخلٌ تحتَ قدرته تعالى، وقد قال فيه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ [النحل: ٧٧]. **الشنواني**.

فلذا نصَّ عليه تفصيلًا. (**مُعْجِزُ البَشَرْ**)[1]، أي: الذي صَيَّر كلَّ فردٍ مِن الإنسانِ البادي البَشرة ـ يعني الجلد ـ عاجزًا عن معارضته والإتيان بمثله، بل كلّ المخلوقات كذلك بالإجماع: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]. خَصَّ الإنسانَ والجنَّ؛ لأَنَّهما اللذان تُتَصَوَّرُ منهما المُعارَضَة[2]، واقتصارُ النَّاظم على البَشر؛ لأَنَّهم الذين تَصدوا لذلك بالفعل، ولو فُرِض مِن الملائكة معارضةٌ لكانوا كذلك أيضًا[3].

[وجه الإعجاز في القرآن]

والوجهُ الذي أعجزَ به[4] **هو: كونُه في الطَّبقة العُليا**[5] **مِن الفَصاحة**

---

(١) اعلم أن ما كان معلوما بالقطع منقولا بالتواتر من معجزاته كالقرآن؛ فلا شك في كفر منكره وارتداده، وأنه بمنزلة منكر وجوده ﷺ في الدنيا، وما لم يكن من المعجزات كذلك؛ فإن اشتهر بُدِّعَ منكره وفُسِّقَ جاحده، كنبيع الماء من بين أصابعه ﷺ، وتكثير الطعام اليسير، وإن لم يشتهر وثبت بطريق صحيحٍ أو حسنٍ عُذِر منكره إن كان مثله يخفى عليه، وذلك قبل التوقيف، وعُزِّر بعده وأُدِّبَ. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (يتصور منهما المعارضة)** لأنهما غير معصومين، بخلاف الملائكة فإنهم معصومون. **الشنواني**.

(٣) أي عاجزين.

(٤) في نسخة: (يُعجز به)

(٥) **قوله: (في الطبقة العُليا)** المراد بالعُليا أنه في حد الإعجاز، أي: في مرتبة هي الإعجاز، أي: أنه معجزٌ، فالمراد بها: ما يخرجُ عن طوق البشر، وهذا هو الصحيح في وجه الإعجاز، ومُقتضى ذلك انه ليس هناك مرتبة أعلى من مرتبة بلاغة القرآن وفصاحته، وليس كذلك، **إذ** في قدرة الله تعالى ما هو أعظم من ذلك، وأُجيبَ: بأنَّ المراد بكونه في أعلى المراتب أنه في المرتبة الأولى من مراتب الفصاحة والبلاغة، وأفراد الآيات متفاوتٌ في **البلاغة**،=

والبَلاغة على ما يعرِفُه فصحاءُ العرب وعلماؤُهم، مع اشتماله على الإخبار عن المُغيَّبات الماضية والآتية، ودقائق العلوم الإلَهيِّة، وأحوال المبدأ والمعاد، وغير ذلك ممَّا لا يُحصى كما ذهب إليه الجمهور(١).

[بيانُ أقلّ ما يقعُ به الإعجَازُ]

ولا خلاف أنَّه بجملته مُعجزٌ، وإنَّما اختلفوا في أقلِّ ما يقع به الإعجاز مِن أَبعَاضِه؛ فقال القاضي عياض(٢): إنَّ أقلَّه سورةُ: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ [الكوثر: ١]. أو آيةٌ أو آياتٌ في قَدْرِها، وظاهرُ كلام الأستاذ أبي إسحاق: أنَّ أقلَّه أقصرُ سورة منه، أو ثلاث آيات منه(٣)، واختاره جمهور أهل التَّحقيق.

= وما مِن فردٍ إلا ويقدرُ المولى على أعظم منه، ولكن أبرزَهُ في ذلك المِقدار على ما اقتضته الحِكمة. **الأمير والشنواني**.

(١) **قوله: (كما ذهب إليه الجمهور)** راجعٌ لقوله: (في الطبقة العليا) بالمعنى السابق، والمُقابل يقول: الإعجاز بصرفهم عن الإتيان بمثله مع صلاحية قدرتهم له. **الأمير**.

(٢) هو الإمام القاضي أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي المالكي الأشعري، من كبار علماء المالكية وفقهائهم ومحدثيهم ومؤرخيهم، مِن كتبه: «الشفا بتعريف حقوق المصطفى» وهو كتاب مبارك عظيم النفع، وله في التراجم: «ترتيب المدارك» وله شرح حافل على صحيح مسلم اسمه: «إكمال المُعلم بفوائد مسلم» **توفي سنة: (٥٤٤ هـ)** رحمه الله ورفع مقامه.

(٣) ظاهر قول الأستاذ أن الآية أو الآيتين ليس معجزا وإن عادل الثلاثة أو السورةَ في الطول، كآية الكرسي والدَّيْن، والظاهر خلافه، فالمعتمد أن الآية الطويلة معجزةٌ كالثلاثة. **الشنواني و«تحفة المريد» للباجوري**.

[مُعجِزةُ الإسْرَاءِ والمِعْرَاج]

٧٤ - واجزِمْ بمعراجِ النَّبيِّ كما رَوَوْا وبـرِّئَنْ لِعَائِشَـهْ ممَّـا رَمَـوْا

(وَاجْزِمْ) اعتقادكَ وجوبًا (بِمِعْرَاجِ النَّبِي)، أي: بأنَّ مِن جملة مُعجزاتِه ﷺ وقُوعُ عُروجِه وصحَّة صعوده[1] ﷺ، بلا بُراقٍ بعد الإسراء به عليه، يقظةً بجسمه وروحه، مِن المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، فصعد مِن صخرة بيت المقدس إلى سِدْرَة المُنتهى[2] وحيثُ شاء الله، حال كونِ العروجِ الذي جزمتَ به (كَمَا رَوَوا)، أي: مُطابقًا ومُمَاثلًا للوصفِ الذي رواهُ أهل الحديث والتَّفسير والسِّير، ولشهرة إطلاق أحد الاسمين - أعني الإسراء والمعراج - على ما يعمُّ مَدلوليْهما.. استغنى النَّاظم رحمه الله تعالى عن التَّعرُّض لذكر الإسراء، وإن كان الواجبُ التعرّضُ له ؛ لأنَّه قد أُنكِر[3]، والحقُّ

(١) قوله: (وصحة صعوده) عطفُ تفسيرٍ لقوله: (وقوع عروجه) إن كان المراد بالصحة صحة وقوعه، أي: واقعة بالفعل، وإلا فلا يصح أن يكون تفسيرا، لأنه لا يلزم مِن الصحة الوقوع بالفعل، فيكون من عطف العام على الخاص، أي: فالمراد مِن المعراج: العروجُ والصعودُ، ولكن هذا لا يناسب قوله الآتي: (ولشهرة إطلاق أحد الاسمين... الخ) فالمناسب له أن يفسر المِعراج هنا بما يشمل العروج والإسراء، لا بخصوص العروج، بأن يقول: بمعراج النبي، أي: بسيره ليلا إلى أمكنةٍ مخصوصة على وجهٍ خارقٍ للعادة. فهذا أمرٌ كليٌّ صادق بهما. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (سدرة المنتهى)** هي شجرة نبقٍ في السماء السابعة عن يمين العرش، والمُنتهى: موضع الانتهاء، أي: موضوع انتهاء أرواح الشهداء، أو الانتهاء، والإضافة لأدنى ملابسة، كأنها في آخر الجنة لم يجاوزها أحدٌ، ولا يعلم أحدٌ ما وراءها، فالمنتهى اسمُ مكانٍ، أو مصدرٌ معناه: الانتهاء. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (لأنه قد أنكر)** أي: أنكره غيرُ أهل الإسلام، وجماعة من القرن الأول أنكروا كونه=

كما أشرنا[١] إليه في التَّقرير: أنَّه كان يقظةً بالرُّوح والجَسد، مِن المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، بشهادةِ الكِتاب والسُّنَّة[٢] وإجماعِ القَرن الثَّاني[٣] مِن الأمَّة ومَن بعدهم، ثمَّ إلى السَّماء، بالأحاديث المشهورة[٤]، ومِنها إلى الجنَّة، ثمَّ إلى المُستوى أو العَرش[٥] أو طَرف العَالم[٦]، بخبر

= بالروح والجسد معًا، ولا يسعُ أحدٌ من أهل الإسلام إنكاره، لأنه تكذيبٌ للقرآن، ففي إنكاره مِن أصله كفرٌ، وأما إنكار المعراج فمعصية فقط لا كفر. **الشنواني**.

(١) **قوله: (والحق كما أشرنا)** اعلم أن الأقوال ثلاثة، أولها: وهو التحقيق، أن الإسراء بالروح والجسد يقظة. وثانيها: أن الإسراء مناما. وثالثها: أن الإسراء بالروح فقط لكن يقظة. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (بشهادة الكتاب والسنة)** قضيته أن القرآن يؤخذُ منه أن الإسراء بالروح والجسد يقظة، وأن القرن الأول قد اختلفوا في ذلك، وإنما الإجماع من القرن الثاني، ويَرِد عليه: أنه لا يعقل عدم اجماع القرن الأول مع تصريح القرآن والسنة بذلك، فالأحسن أن يقول: إن الإسراء من مكة إلى بيت المقدس ثابتٌ بالكتاب والسنة، وكونه بالروح والجسد مَقامٌ آخر، وهو الصحيح؛ لأنه المتبادر مِن لفظ الإسراء، ولإجماع القرن الثاني خلافا لبعض القرن الأول، فإنهم كانوا يقولون إن الإسراء كان مناما، **فإن قلت**: فما الفرق بين الإسراء مناما والإسراء بالروح؟ **فالجواب**: أن الأول ظاهرٌ؛ لأنه يكون كالرؤية المنامية، وأما الثاني: فلا نوم أصلا، بالجسم يكون كالغافل والروح ذاهبة لموضع آخر. **ثم ظهرَ أن قوله**: (بشهادة الكتاب والسنة) راجعٌ لقوله: (مِن المَسجد الحرام) وقوله: (وإجماع القرن الثاني) راجعٌ لكونه يقظة بالروح والجسد، فهو لف ونشرٌ مُشوش. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (وإجماع القرن الثاني)** راجعٌ لكونه يقظةً بالجسم والروح. **الأمير**.

(٤) أي فمنكره يفسق فقط.

(٥) **قوله: (إلى المستوى أو العرش... الخ)** حاصله أن الخلاف في ثلاثة، وأما الجنة فمتفق عليها، وكلام والده يقتضي أن الخلاف في أربعة حيث قال: (ومنها إلى الجنة أو المستوى أو العرش أو طرف العالم، **أقوالٌ**). والصوابُ كلامه هنا دون كلام والده، فالجنة لا خلاف فيها. **الشنواني**.

(٦) **قوله: (أو طرف العالم)** فيه إشكالٌ، لأن العرش آخر المخلوقات، وكلامه هنا يقتضي خلافه،=

الواحد[1].

وهو أمرٌ ممكنٌ[2] أخبَر به الصَّادقُ، وكلُّ ما هو كذلك فهو حقٌّ، وحكمه مطابق؛ ودليل الإمكان: إمَّا تماثُلُ الأجسام، فيجوز على السماوات الخَرْقُ والالتِئام[3]، كما يجوزان على الأرض[4] والماء، ويجوز على الإنسان سُرعة قطعِ المسَافَة كما يجوز على الطَّير والرِّيح؛ وإمَّا عدم[5] دليل الامتناع؛ وهو أنَّه لا يلزم مِن فرض وقُوعِه محالٌ.

[وجوبُ اعتقادِ بَراءةِ أُمّ المؤمنينَ الصِّديقةِ بنت الصِّديق]

ولمَّا كانَ نُزول بَراءة عائشةَ رضي الله تعالى عنها مِن جملة مُعجزاته ﷺ؛ وإنْ كانَ كرامةً لها ولأبويها أو للجَميعِ مِن جهةٍ أُخرى.. أشارَ له بقوله:

= وأُجيب: بأن من قال: ليس فوق العرش شيءٌ.. الفلاسفةُ، وأما أهل السنة: فيجوزون مَخلوقاتٍ فوق العرش. الشنواني.

(١) **قوله: (بخبر الواحد)** أي: فلا يعزر منكرهُ إن كان مثله يخفى عليه قبل التوقيف، وعُزِّر بعده وأُدِّب الأدبَ اللائق بحاله لا يفسق، نعم إن أنكره بعد التأديب فُسِّقَ. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (أمر ممكن)** إشارة إلى قياسٍ والصغرى محتوية على أمرين: الإمكان، وإخبار الصادق. والثاني ثابتٌ بخلاف الأول، وقد بينه الشارح بعد ذلك بقوله: (دليل الإمكان) **فإن قلتَ:** إذا كان مُمكنا؛ فلأي شيءٍ استعظمه الكفار واستهزؤوا بالنبي ﷺ لما أخبرهم به؟ **أجيب:** بأن علة ذلك قصور نظرهم بالمعارف الإلَهية، وعدم أهليتهم لفهم الأسرار الربانية. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (إما تماثل الأجسام)** أي: وإنا تختلف بالعوارض، فجسم الآدمي كالحجر، وجسم الحمار كجسم الإنسان، وإنما اختلفت بالصور والعوارض، ولا يخفى عليك أنه لا يُحتاج لهذا إلَّا على فرض عدم بابٍ للسماء، وإلا فقد ثبت أن لها أبوابا فلا حاجة لهذا. **الشنواني**. ولكن قد يقال: أن الاستدلال هنا على الكفار المنكرين، وهم لا يسلمون بالنقل الوارد عن الشارع في أن للسماء أبوابا. **المُحقق**.

(٤) **قوله: (كما يجوزان على الأرض)** فقد يُخسف بالأرض عند الزلازل ثم تلتئم. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (وإما عدم..)** معطوفٌ على (إما تماثل) **الشنواني**.

(وبَرِّأَنْ) يعني: أنَّه يجب شرعًا على كلِّ مكلَّفٍ أنْ يعتقدَ براءةَ أمِّ المؤمنين[1] (لِعَائِشَهْ)[2] بنت أبي بكرٍ الصِّديق ﷺ (مِمَّا رَمَوْا)، أي: مِن الإفك الذي رَمَاها به المُنافقونَ وقَذفُوها به، وكانَ الذي تَولّى كِبره عبد الله بن أُبيّ بن سَلول لعنه الله، كما جاءَ به القرآنُ، وانعقدَ عليه إجماعُ الأمَّة، ووردَتْ به الأحاديثُ الصَّحيحة؛ حينَ كانتْ في غزوة بني المصطلِق، تخلَّفتْ في طَلب عِقْدِها، وكانَ مِن جَزْع أظفار[3]، فَحُمِل هَوْدَجُها ظنًّا أنَّها فيه، وسَارَ القومُ ورجعتْ فلم تجدهم، فمرَّ بها صفوان بن المُعطَّل، فحملها[4] ولم ينظر إليها وقاد بها البعير موليها[5] ظَهرهُ، حتَّى أدركَ بها النَّبيَّ ﷺ، فرَموْها به، فأنزل اللهُ تعالى في براءتها عشر آياتٍ مِن أوَّل سورة النُّور.

[وجوبُ اعتقادِ خَيْرِيَّة قَرنِه ﷺ وأصحابِه ثم التابعين]

٧٥ ـ وصَحْبُهُ خيرُ القُرونِ فَاسْتَمِعْ   فَتَابِعِيْ فتابِعٌ لِمَنْ تَبِعْ

ثمَّ أشارَ إلى حكمٍ واجبِ الاعتقاد أيضًا بقوله (وَصَحْبُهُ) ﷺ، أي: كلّ

(١) قوله: (أم المؤمنين) أي: في الاحترام، والتَّعظيم، وحُرمة المُناكَحة، لا في جواز الخلوة، والنظر، وعدم نقض الوضوء بلمسهنَّ، فمن جحد براءتها أو شك فيها كفرَ، فيُقتل إن لم يتب، وأما من قذفها بغير من برَّأها الله منه فحكمها فيه حكمُ زوجاته ﷺ، وقيل: يُحدّ لها ويُنكل به لأذيته لرسول الله ﷺ، وقيل: يحدُّ حدَّين تعظيما لجنابه ﷺ. **الشنواني**.

(٢) قوله: (لعائشه) اللام زائدة، ولم يلاحظها الشارح، وهو بسكون الهاء للوزن. **الأمير**.

(٣) قوله: (مِن جَزَع أظفار) بفتح الجيم مع فتح الزاي وسكونها، خرزٌ يمانيٌّ منسوبٌ لأظفار، وهي بلدة في اليمن. **الشنواني**.

(٤) قوله: (فحملها) أي: أناخَ صفوانُ راحلته؛ فركبتها، وانطلق يقودُ الراحلة حتى أتى الجيشَ، لأنه كان يتخلف يلتقطُ ما يسقطُ من المتاع، وقيل: تخلَّف لأنه كان ثقيل النوم. **الشنواني**.

(٥) في نسخة: موليا.

فردٍ مِن الصَّحابة الذين آمنوا به وصَحِبُوه ولو قليلًا ، والمراد مَن كان صحابيًّا في نفس الأمر ، وَصلَ إلينا عِلْمُ صُحبَتِه[1] أمْ لا ، **(خَيْرُ)** أهل **(القُرُونِ)** المتأخِّرة ، أي: أفضلهم ، وأكثرهم ثوابًا ، لأنَّهم آوَوا ونصروا ، وأمَّا أفضليَّتُهم على القرون المُتقدِّمَة غيرِ الأنبياءِ فلا كلامَ فيها ؛ لقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[2] [الفتح: ١٨]. ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ﴾[3] [التوبة: ١٠٠]. ولحديث: «إنَّ الله اختارَ أصحابي على العالمين[4] سِوى النَّبيِّين والمرسلينَ»[5] ولا يخفى ترجيحُ رُتبة مَن لازَمَه ﷺ وقاتلَ معه أو قُتل تحتَ رايته على مَن لم يُلازِمه أو لم يحضر معه مَشهدًا ، وعلى مَن كلَّمه يسيرًا أو ماشاه قليلًا أو رآه على بُعدٍ أو في حال الطُّفوليَّة ؛ وإنْ كانَ شرَفُ الصُّحبةِ حاصلًا للجميع ، وأمَّا أفضل الصَّحابة فيأتي التَّصريح به في قوله:

---

(١) **قوله: (وصل إلينا علم صحبته)** أي: بالتواتر ، والاستفاضة ، والشهرة ، أو بإخبار بعض الصحابة ، أو بعض ثقات التابعين ، أو بإخباره عن نفسه أنه صحابي ؛ إذا دخلت دعواه تحت الإمكان. قاله ابن حجر. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (لقد رضي الله... الخ)** فيه نظرٌ مِن وجهين: **الأول**: أن الكلام في الأفضلية على الغير في ثبوت الرضى ، ولا يلزمُ من الرضى ثبوتُ الخيرية المذكورة. **والثاني**: أن الكلام في مُطلق الصحابة ، وغاية ما أفادته الآية ثبوتُ الرضا لبعض الصحابة ، وهم أهل الحديبية الذين بايعوا تحت الشجرة. **الأمير والشنواني**.

(٣) **قوله: (والسابقون الأولون)** فيه أن السابقين كما سيأتي خصوص من صلى إلى القبلتين لا عموم الصحابة ، إلَّا أن يكون لاحظ مزية السبق في الجملة. **الأمير والشنواني**.

(٤) في نسخة: «على المؤمنين العاملين».

(٥) كشف الأستار عن زوائد البزار: (٣/ ٢٨٨) ـ رقم (٢٧٦٣). قال البزار: لا نعلمه يُروى عن جابر إلا بهذا الإسناد ، ولم يشارك عبد الله بن صالح في روايته هذه عن نافع بن يزيد أحدًا نعلمه. وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد»: (١٠/١٦) ـ رقم (١٦٣٨٣): رواه البزار ، ورجاله ثقات ، وفي بعضهم خلاف.

«وخيرهم مَن وُلِّيَ الخلافة ....»

والقَرْن[١]: **أهلُ زمانٍ واحدٍ مُتقاربٍ، اشتركوا[٢] في أمرٍ مِن الأمور المقصودة**. وسُمِّي قرنًا: لأنَّه يَقرِنُ[٣] أُمَّةً بأُمَّةٍ وعالمًا بعالم، ثم جُعلَ اسمًا للوقت أو لأهله، فقرنُه ﷺ مُدَّة أصحابه مِن البَعث إلى آخر مَن مات منهم، وهي مائة وعشرون سَنةً، أو نفسُ أصحابِه ﷺ، وقرنُ التَّابعينَ: مِن سنة مائة إلى نحو سبعينَ، وقرنُ أتباع التَّابعين: تمَّ إلى حدود العشرين ومائتين، والله أعلم، وقوله: (**فَاسْتَمِعْ**)، تكملةٌ.

(**فَتَابِعِيْ**) يعني أنَّ رُتبتَهم تَلِي رُتبَة الصَّحابة مِن غير تَراخٍ كبيرٍ.

والتَّابعيُّ: **مَن لَقي الصَّحابيَّ الَّذي لَقِيه ﷺ، حيًّا مؤمنًا به، لُقْيًا على غير وجه خَرق العادة**.

وقيل: لا يكفي مجرَّد اللِّقاء، بل لا بُدَّ مِن الصُّحبة لمزيَّة لقائه ﷺ على لقاء غيره مِن صُلحاء أمَّتِه، ولا يشترط فيه التَّمييز[٤]، ولو شُرِط في الصَّحابيِّ

---

(١) **قوله: (والقرن... الخ)** الحاصل أنه اختلف في مُسمّى القرن على قولين، فقيل: مُسماه الزمن، وهو مئة سنة. وقيل: مُسمَّاه أهله، فالقرن مِن الصحابةِ الصحابةُ، ومن غيرهم التابعون وبعدهم تابعوهم. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (اشتركوا)** فالصحابة اشتركوا في الصُحبة. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (يقرنُ)** هذا إنما يُناسب الزمن، وعليه تقديره: أهل، في حَلِّ المتن، ويمكن أن يقال: إن القرن بمعنى الناس ينقلون أخبار من قبلهم لمن بعدهم، وهذا معنى القرن. **الأمير**.

(٤) **قوله: (ولا يُشترط فيه التمييز)** قيل: الصواب العكس، وأنه يُشترط في التابعي دون الصحابي. **الأمير**. **وقال الشنواني**: وهي الطريقة المشهورة، ولكن المعتمد عندنا عدم اشتراط التمييز في التابعي، كما لا يُشترط في الصحابي، وأفضل التابعين أويس القَرَني، كما أن أفضل التابعيات حفصة بنتُ سيرين، على خلافٍ في المسألة.

لمزيد شرف الصُّحبة(١).

(فَتَابِعٌ لِمَنْ تَبِعْ) يعني أنَّ رُتبَة تابعِ التَّابعين تلي رُتبة التَّابعينَ في الفضل، والأصلُ في هذا التَّرتيبِ قوله ﷺ: «خيرُ أُمَّتي القَرنُ الَّذين يلوني، ثُمَّ الَّذينَ يَلُونَهم، ثُمَّ الَّذينَ يَلُونَهم»(٢) فيه أنَّ الصَّحابة أفضلُ مِن التَّابعين، وأنَّ التَّابعين أفضلُ مِن أتباعِ التَّابعين، والجمهورُ على أنَّ هذه الأفضليَّةَ بالنِّسبَة إلى الأفراد، وظاهره أنَّ ما بعد القرون الثَّلاثة في الفَضيلة سَواءٌ، لا مزيَّةَ لأَحدِها على الأُخرى، وذهبَ جماعةٌ إلى تفاوتِ بقيَّة القُرونِ بالسَّبْقِيَّة، فكلُّ قرنٍ أفضلُ مِن الَّذي بعده إلى يوم القيامة؛ لحديث: «ما مِن يومٍ إلَّا والَّذي بعده شرٌّ مِنه، وإنَّما يُسرَعُ بخِيارِكُم»(٣).

[بيانُ أنَّ أفضلَ الصحابةِ الخُلَفاءُ الأربعةُ على تَرتيبِ الخِلَافة]

٧٦ - وخيرُهم من وُلِّيَ الخِلافَهْ	وَأَمْرُهُم في الفَضْلِ كالخِلافَهْ

وأشارَ إلى حكمٍ واجبِ الاعتقاد أيضًا بقوله: (وخَيْرُهُمْ)، أي: أفضلُ أصحابِه ﷺ على الإطلاق: (مَنْ وُلِّيَ)، أي: النَّفرُ الذين وُلُّوا (الخِلَافَة) العُظمى؛ وهي: النِّيابة عنه ﷺ في عُموم مصالحِ المسلمين، مِن إقامة الدِّين وصيانة المسلمين، المقدَّرة مُدَّتها بقوله ﷺ: «الخلافة بعدي ثلاثون(٤)=

---

(١) قوله: (لمزيد شرف الصحبة) أي: فيُشدَّد فيها. الأمير.

(٢) البخاري (٣٦٩١) ومسلم: (٢٥٣٣) وغيرهما.

(٣) أخرجه بهذا اللفظ أبو يعلى في مسنده، برقم: (٤٠٣٦) وعند البخاري عن أنسٍ بلفظ آخر.

(٤) صحيح ابن حبان: (١٥/٣٩٢، رقم: ٦٩٤٣) ومسند البزار «البحر الزخار»: (٩/٢٨٠، =

ـ أي: سنةً ـ ثمَّ تصير مُلكًا عَضُوضًا[1]» وهذا صريحٌ في أنَّ الأئمَّة الأربعةَ أفضلُ الصَّحابةِ؛ لأنَّ هذه المُدَّة كانتْ دَور ولايتهم، وإلى هذا التَّفضيلِ ذهبَ الجمهورُ، خلافًا لما نقله المازَريُّ[2] عن طائفةٍ مِن عدم المُفاضَلة بينهم، وهو قطعيٌّ[3] ـ كما قال به إمامنا الأشعريُّ، رضي الله تعالى عنه ـ في الظَّاهر والباطن.

= رقم: (٣٨٢٨). ولفظ الحديث: عن سفينة، قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تكون ملكا».

(١) **قوله: (عضوضا)** مِن العض، أي: ذا عضٍ وتضييق على العباد، فتؤخذ الخلافة قهرا، لأن المُلكَ مِن شأنه أن يكون قَهْرًا، ولا كذلك الخلافة، **فالمُلك**: القيام عن الغير مطلقا، أي: حيا أو ميتا، عن رضىً أو لا، مع القهر والغلبة على مَن قام عليهم. **والخلافة**: القيامُ في مقام الميت عن رضىً ممن قام عليهم. **الشنواني**.

(٢) هو الإمام أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المَازَري المالكي الأشعري. الفقيه، مِن كبار الأصوليين، مُتكلم نَظَّار.

ولد سنة: (٤٥٣ هـ) بناء على أنه عاش ثلاث وثمانين سنة، ولُقب بالمازري نسبةً إلى مدينة «مازَر» التي تقع في جزيرة صقلية.

من شيوخه: الإمام أبو الحسن اللخمي، والشيخ عبد الحميد بن الصائغ وغيرهما.

قال عنه التاج السبكي: إن هذا الرجل كان من أذكى المغاربة قريحة، وأحدّهم ذهنا، بحيثُ اجترأ على شرح البرهان لإمام الحرمين، وهو لغز الأمة، لا يحوم نحو حماه، ولا يدنو حول مغزاه إلا غواص على المعاني، ثاقب الذهن، مبرّز في العلم.

من مؤلفاته: له في الفقه «شرح التلقين» وله في الأصول: «إيضاح المحصول من برهان الأصول» وفي الحديث وشروحه: «المُعلم بفوائد مسلم» ومن كتبه الكلامية: «النكت القطعية في الردّ على الحشوية والذين يقولون بقدم الأصوات والحروف» وله: «نظم الفرائد في علم العقائد».

وفاته: توفي سنة: (٥٣٦ هـ) عن ثلاث وثمانين سنة، رحمه الله.

(٣) **قوله: (قطعي)** أي: التفضيل المذكور قطعيٌّ، خِلافا لمن يقول: إنه ظنيٌّ في الظاهر والباطن، وخلافا لمن يقول: **في الظاهر**. **الشنواني**.

(وَأَمْرُهُمْ)، أي: شأنُ الخلفاء الأربعة في تفاوتهم وترتُّبهم (فِي الفَضْلِ) بمعنى كثرةِ الثَّواب أو العِلْم أو الشَّجَاعة، (كَالخِلَافَهْ)، أي: على حَسَبِ تَفاوتِهم فيها، فالأسبقُ فيها أكثرهُم فضلًا، ثمَّ التَّالي فالتَّالي كذلك، عند أهل السُّنَّة وإمامَيْهم: أبي الحسن الأشعريِّ، وأبي منصور الماتريديِّ، فأفضلُهم: أبو بكرٍ[1]، ثمَّ عمرُ، ثمَّ عثمان، ثمَّ عليّ، رضي الله تعالى عنهم، قال السَّعد: «على هذا وجدنا السَّلف والخلف، والظَّاهرُ أنَّه لو لم يكن لهم دليلٌ على ذلك لما حكموا به[2]».

والنَّظمُ صريحٌ في الرَّدِّ على الخَطَّابِيَّة[3] في تقديم عمرَ، والرَّاونْدِيَّة[4] في تقديم العبَّاس بن عبد المطَّلب، والشِّيعةِ، وأهل الكوفةِ، وبعض أهل السُّنَّة، وجمهور المعتزلةِ، وقولِ مالكٍ الأوَّل بتقديمِ عليٍّ على عثمانَ رضي الله تعالى عنهما[5].

---

(١) في السيرة الشامية: روى ابن عساكر وأبو نُعيم في فضائل الصحابة عن أبي الدرداء: أن رسول الله ﷺ رآني أمشي أمام أبي بكرٍ؛ فقال: «أتمشي أمام من هو خيرٌ منك؟! إن أبا بكر خيرُ من طلعت عليه الشمس وغربت، إلا النبيين والمرسلين». **الشنواني**.

(٢) انظر: «شرح العقائد النسفية» للتفتازاني، ص٩٥. طبعة مكتبة الكليات الأزهرية.

(٣) **قوله: (الخطابية)** فرقةٌ تنسب لأبي الخطاب الأسدي، كان يقول بالحلول، أي: بحلول الله في القلب أو بحلوله في جسمٍ. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (الراوندية)** هم في الأصل يقال لهم: العباسية، لأنهم جعلوا العباس أفضلَ الصحابة، وإنما غُيِّر الاسم دفعًا لما يتوهم مِن أولاد العباس. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (بتقديم عثمان على علي)** ظاهره أن الشيعة يقولون بتقديمه على الجميع، بخلاف البقية، فإنهم يقولون بتقديمه على عثمان فقط. **الشنواني**.

[تَرتيبُ تَفاضُلِ الصَّحابةِ رضوانُ الله عليهم بَعدَ الخُلفاء]

٧٧ - يَلِيهِمُ قَومٌ كِرَامٌ بَرَرَهْ عِدَّتُهُم سِتٌّ تمامُ العَشَرهْ

(يَلِيهِمُ)، أي: يلي آخرَ الأربعةِ الخُلَفَاءِ في الأفضليةِ على الغَيْر (قَوْمٌ)، أي: رِجال (كِرَامٌ) ـ جمع كريم ـ، وهو كريم النَّفس رفيع النَّسب (بَرَرَهْ) جمع بَرٍّ، وهو المُحْسن (عِدَّتُهُمْ سِتٌّ)، أي: ستَّةٌ (تَمَامُ العَشَرَهْ) المبشَّرينَ بالجنَّة، الذين مِن جملتهم المَشايخُ الأربعةَ السَّابقونَ، وهم: طلحة بن عبيد الله، والزُّبير بن العوَّام ابن عمَّة رسول الله ﷺ، وعبد الرَّحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقَّاص، وسعيد بن زيد، وأبو عبيدة بن الجرَّاح، ولم يرد نصٌّ بتفاوت بعضهم على بعض في الأفضليَّة فلا قائلَ به؛ لعدم التَّوقيف.

وتخصيصُ هؤلاءِ العشرةِ؛ لِشُهرة حديثهم الجامعِ لهم[١]، وإن كانَ المُبشَّرون بالجَنَّة أكثرَ[٢].

ثمَّ هذا مَعَ قَطْعِ النَّظرِ عن القَرابة الشَّريفة[٣]، والتَّقدُّم في الإسلام والهجرة[٤]؛ بدليل قوله آنفًا: «والسَّابقون فضلهم نصًّا عُرِف».

---

(١) قوله: (الجامع لهم) أي: الجامع لذكرهم في مجلس واحدٍ. الشنواني.

(٢) قوله: (وإن كان المبشرون بالجنة أكثر) فإن الحسن والحُسين مبشران بالجنة، وأمهما كذلك. الشنواني.

(٣) قوله: (هذا مع قطع النظر عن القرابة...) أي: عدمُ تفضيلِ هؤلاء الستة بعضهم على بعضٍ إنما هو إذا قطعنا النظر عن كون أحدهم له قرابة بالنبي ﷺ، أو كونه سابقا في الإسلام، أو الهجرة، وإلا فيقال بتفضيله من هذه الجهة، فالقريب له ﷺ أفضلُ، والمتقدم من هؤلاء أفضل من غيره، والسابق في الهجرة منهم أفضل من متأخرها. الشنواني.

(٤) قال العلامة الدَّهلويُّ ﷺ في عقيدته: «ولا نعني الأَفضليَّة مِن جميع الوجوه، حتى يَعُمَّ=

٧٨ - فأهـلُ بَـدْرٍ العَظِـيمِ الشَّـانِ فأهـلُ أُحُـدْ فَبَيْعَـةُ الرِّضْـوانِ

(فَأَهْلُ) غزوة (بَدْرٍ) رتبتهم تلي رتبة السِّتَّة مِن العَشرة، سواء استُشْهِدوا فيها أوْ لا[1]، - وبدر: اسمٌ للوادي، أو لبئرٍ فيه - وكانوا ثلاثمائةٍ وسبعةَ عشرَ[2] رجلًا مِن الإنس، قيل: وسبعون مِن الجنّ، وثلاثة آلافٍ مِن الملائكة.

وَما أشعرَ به ظاهرُ المتن مِن أنَّ السِّتَّة أفضلُ مِن الملائكة الذين

= النَّسب، والشَّجاعة، والقُوَّة، والعِلم، وأمثالها، مِن التي كانت في عليٍّ بن أَبي طالب مثلًا، بل هي بمعنى: عِظَمِ نَفْعِهِ في الإسلام، فأَميرا أُمَّة النَّبيِّ ووزِيرَاهُ أَبو بكرٍ وعمرُ أَفضلُ باعتبارِ الهِمَّة البالغة في إشاعَة الحَقِّ بعده، دون اعتبار النَّسب، والعلم، والشَّجاعة، وغيرها، ممَّا كان في غيرهما أكثرَ وأَوفرَ مِنهُما بإقرارِهما، وبهذا يحصلُ التَّوفيقُ بين الرِّوايات المُختلفة والأَدلَّة المُتباينة» انتهى، وهو نفيسٌ.

(١) قال رسول الله ﷺ في أهل بدرٍ [وهو عند البخاري ومسلم]: «اطلعَ اللهُ على أهل بدرٍ فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرتُ لكم» وليسَ المُراد ظاهرُ اللفظِ مِن الإباحة؛ فإنه خلافُ عَقد الشرع، بل تشريفهم وتكريمهم بعدم المؤاخذة، أو يوفقوا للتوبة، وقيل: هي شهادة بعدم وقوع الذنب، قال الشامي: وفيه نظرٌ ظاهرٌ؛ فقدامة بن مظعونٍ شربَ الخمر في أيام عمرَ وكان بدريا. **الأمير**. وكان شرب الخمر متأولا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّأَحْسَنُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [المائدة: ٩٣] فحدّه عمر، وعزله عن البحرين، وتوفي سنة (٣٦هـ) قال أبو أيوب السختياني: (لم يُحَدَّ في الخمر بدريٌّ سواه) لكن استدرك عليه الذهبي وقال: (بلى ونُعيمان بن عمرو الأنصاري صاحب المزاح).

(٢) **قوله: (وسبعة عشر)** أي: على الصحيح، لأنه اختلف في الزائدِ إلى السبعينَ، وفي السيرة الشامية: أنه ﷺ أمر بعدِّهم؛ فأُخبرَ بأنهم ثلاثمئة وثلاثة عشر؛ ففرح بذلك، وقال: عدّة أصحاب جالوتَ. **الشنواني**.

حضروها(١).. يَرُدُّه ما تقدَّم مِن أنَّ رُتبةَ الملائكةِ تلي رتبةَ الأنبياء في الأفضليَّة؛ نعم الملائكةُ الذين شَهِدوا بدرًا أفضلُ ممَّن لم يَشهدْها منهم، وقياسُه أنْ يقالَ كذلك في مؤمنِي الجِنِّ.

واحترزَ بوصف بدرٍ وهو: (**العَظِيمِ الشَّانِ**)، عن غزوتيها الأُخْرَيَيْن، إذ غزَواتها ثلاثٌ(٢)، أعظمُهنَّ وُسطَاهُنَّ؛ لحضور الملائكة والجنِّ فيها مَع الإنس.

(**فَأَهْلُ**) غزوةِ (**أُحُدْ**)(٣) ـ جبل معروف بالمدينة(٤) ـ، رُتبتهم تَلي رُتبة بقيَّة أهل بدر(٥)، والمراد: مَن شَهدها مِن المسلمينَ، سواءٌ استُشْهِدَ بها كالسَّبعين أمْ لا، وكان أَهلُها أَلْفًا بثلاثمئة مِن المُنافقين الذين رجعَ بهم

(١) **قوله: (وما أشعرَ به ظاهر المتن..)** وجه الإشعار أنَّ المتنَ حَكَم بأنَّ الستة أفضلُ مِن أهل بدر، مع أنَّ اهلَ بدرٍ منهمُ الملائِكةُ، فيقتضي تأخرَ مزيّة ملائكةِ بدرٍ عن الستة، مع أن الملائكة أفضلُ. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (إذ غزواتها ثلاث)** والأُولى لم يحصل فيها قتالٌ، بل كانت في طلب إنسان يقال له: «كرز بن جابر الفهري» أغارَ على مواشي المدينة، وخرجوا في طلبه فلم يجدوه. والثالثة: حصلَ فيها الوعد بين النبي ﷺ وأبي سفيان، فتخلَّفَ أبو سفيان عند وجود الوقت خوفًا. وأما الثانية فهي الكُبرى، وأوَّلُ أمرٍ حصلَ فيه عزٌ للإسلام. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (أُحُدْ)** بدرج الهمزة وسكون دال أحد. **الأمير**.

(٤) **قوله: (جبل معروف..)** قال فيه ﷺ: (أحدٌ جبل يحبنا ونحبه) أي: يحبنا أهلهُ، وهم الأنصار، فنسبت المحبة إليه على سبيل المجاز، أو يُقال: لا مانع أن الله تعالى أودع فيه إدراكا حتى صار يحب رسول الله ﷺ، قيل: فيه قبر هارون أخي موسى ﷺ، والأصح أنه في جبلٍ من جبال التيه. وسُمي بأُحدٍ: لتوحُّده عن الجِبال. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (تلي رتبة بقية أهل بدر)** والبقية هم الذين لم يحضروا أُحدا من البدريين، أما مَن حضرَ بدرا ثم أُحدا، فلا يقال مرتبته بعد أهل بدر، إذ حضوره بدرا لا يَسلخُ عنه ما ثبتَ له من فضيلة، وهكذا يُقال في الباقي. **الشنواني**.

عبد الله بن أُبيّ.

(فَبَيْعَةُ)، أي: فرتبة أهل بيعة (الرِّضْوَانِ) تلي رُتبةَ أهلِ أُحُدٍ، وقيل لها بيعة الرِّضوان[١]؛ لقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ١٨]. وكانوا ألفًا وأربعمئة وقيل: وخمسمِئة؛ خرجَ بهم النَّبيُّ ﷺ لزيارة البيت؛ فصدَّه المشركونَ؛ فأرسلَ إليهم عثمانَ للصُّلح، فشاعَ أنَّهم قتلُوه؛ فقال ﷺ عند ذلك: «لا نَبْرَحُ حتَّى نُناجِزَهم الحربَ» ودعا النَّاس عندَ الشَّجرة للبيعة على الموت، أو على أنْ لا يَفِرُّوا، فبايعوه على ذلك، ولم يتخلَّف عنها إلَّا الجَدّ بن قيس وكان مُنافقًا، اختبأ تحت بطن ناقته، وهو ابن عمِّ البراء بن معرور، وكان مِن المؤلَّفَةِ قلوبُهم أيضًا، ويقال: إنَّه تاب وحَسُن إسلامه، ثمَّ تبيَّنتْ حياةُ عثمانَ، فصالحَهم النَّبيُّ ﷺ على شرط ورجع إلى المدينة.

[تَعيينُ السَّابقينَ مِن الصَّحابة]

٧٩ - والسَّابقون فَضلُهُم نصًّا عُرِفْ   هذا وفي تَعْيِينِهِمْ قدِ اختُلِفْ

(والسَّابِقُونَ) الأوَّلونَ الذينَ صَلَّوْا إلى القِبلتين كما قاله أبو موسى الأشعريُّ وغيره مِن الأكابر (فَضْلُهُمْ)، أي: أرجحيتُهم[٢] في كثرةِ الثَّواب

(١) قوله: (بيعة الرضوان) من إضافة السبب للمسبب، والرِّضوان: قبول العمل بغير اعتراض على فاعله. الشنواني.

(٢) قوله: (أرجحيتهم) فيه إشارة إلى أنَّ المعنى في كلام المصنف التفضيل، وإلا فالمصنفُ لم يفد أرجحيةً، لأن غاية ما يفيده ثبوت الفضل لهم فقط، وقد يقال على الشارح: إن غاية ما أفادته الآية ثبوت الرضى لهم، وكونهم أرجح من غيرهم أمرٌ آخرُ، فالمناسب إبقاء كلام المصنف على ظاهره. الشنواني.

على غيرهم ممن لم يُشارْكهم فيما ذكر، (نَصًّا عُرِف)، أي: عُرف مِن نصِّ القرآن، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ﴾ [التوبة: ١٠٠] الآية. ﴿لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ﴾ [الحديد: ١٠].

(هَذَا، وَفِي تَعْيِينِهِم) يعني: الوصف المقتضي له المنطبق عليهم (قَدِ اختُلِفْ)، أي: اختلفَ العلماءُ فيه، فقال الشَّعَبيُّ[١]: هم أهل بيعة الرِّضوان[٢]، وقال محمد بن كعب القَرظيُّ[٣] وجماعة: هم أهل بدرٍ، والمُفضَّل في جميع هذه المراتب الجُملة عن الجملة، لا الأفراد على الأفراد، وبعض أهل هذه المراتب ربَّما دخل في بعضها، وربَّما دخل في الجميع؛ فقد يكون سابقًا خليفةً بدريًّا أُحُديًّا رِضوانيًّا، كالمشايخ الأربعة: فإنَّ عثمانَ رضي الله تعالى عنه بدريٌّ أجرًا لا حُضورًا[٤]؛ فمزيَّة البدريِّ مِن حيث هو

---

(١) هو التابعي الجليل عامر بن شراحيل بن عبد بن ذي كبار، الشعبي الحميري، ابو عمرو: راوية، من التابعين، يضربُ المثل بحفظه. **ولد سنة (١٩ هـ)** على الراجح، اتصل بعبد الملك بن مروان، وكان ضئيلا نحيفا، قيل له: ما لنا نراكَ ضئيلا؟ قال: إني زُوحمت في الرَّحم، وكان ولد هو وأخ له في بطن واحد. ولد لسبعة أشهر. وسُئل عما بلغ إليه حفظه، فقال: ما كتبت سوداء في بيضاء، ولا حدثني رجل بحديث إلا حفظته. وهو من رجال الحديث الثقات، استقضاه عمر بن عبد العزيز. وكان فقيها، **ومات فجأة بالكوفة سنة (١٠٤ هـ)** على الراجح، رحمه الله.

(٢) **قوله: (فقال الشعبي... الخ)** هذا قول ثانٍ بالنسبة لقول الأشعري الذي قدمه من أنهم أهل القبلتين، وقول الأشعري هو المعتمد. انظر **الشنواني**.

(٣) **قوله: (القرظي)** بفتح القاف، وبالظاء، نسبة للقرظ الذي يدبغ به، وقيل: بضم القاف وفتح الراء نسبة لقريظة، اسم رجل. **الشنواني**. وكان عالما ثقة مِن التابعين، كان يعظ الناس مع جماعة من أهل التفسير فسقطَ عليهم المسجد فماتوا كلهم، وكانت وفاته سنة: (١٢٠ هـ).

(٤) **قوله: (لا حضورا)** أي: لأنه ﷺ خلَّفه على رقيَّة، وماتت في غيبته ﷺ، وكان عثمان يلقب ذا النورين لتزوجه بها وبأم كلثوم، ولم يعلم من الآدميين من تزوج ببنتي نبي غيره. **الأمير**.

بدريٌّ لا تساويها مزيَّة الأُحديِّ مِن حيث هو أحديٌّ مثلًا، وإن اتَّحد محلُّ المزيَّتين، وكذا الباقي.

وقد عُلم مِن النَّظم أنَّ التَّفضيلَ: إمَّا باعتبار الأفراد، فأبو بكرٍ هو الأفضل، ثُمَّ عمر، ثمَّ عثمان، ثمَّ عليٌّ، وإمَّا باعتبار الأصناف، فأفضلهم: الخلفاءُ الأربعة، ثمَّ السِّتَّة الباقية مِن العشرة، ثمَّ بقيَّة البدريِّين، ثمَّ بقيَّة أصحاب أحد، ثمّ بقيَّة أهل بيعة الرِّضوان بالحديبية، وهو[1] في كلام الشَّمس البِرمَاويِّ[2].

[تَفاضُل زوجاتِه وبنَاته ﷺ فيما بينهنَّ ومعَ نِساء العَالمين]

وأما تَفضيلُ الزَّوجات الشَّريفات، فأفضلهنَّ: خديجة، وعائشة، وفي أفضلهما خِلافٌ، صحَّحَ ابنُ العماد[3] تفضيلَ خديجةَ ....

---

(١) أي هذا الترتيب المُستفاد من المصنف موجود في كلام الشمس البرماوي.

(٢) هو الإمام شمس الدين محمد بن عبد الدائم بن عيسى بن فارس البِرماوي الشافعي، الفقيه الأصولي النحوي، **ولد سنة (٧٦٣ هـ)**. **من شيوخه**: إبراهيم بن إسحاق الآمدي، سمع منه الحديث، والبرهان بن جماعة، ولازم البدر الزركشي وتمهر به. وأخذ عن البلقيني، وابن الملقن، والعراقي وغيرهم.

قال عنه السخاوي: كان إماما علامة في الفقه وأصوله والعربي وغيرها، مع حسن الخط والنظم، والتودد ولطف الأخلاق وكثرة المحفوظ والتلاوة والوقار والتَّواضُع، وأفتى في حياة شيوخه.

من مؤلفاته: له شرح على صحيح البخاري، ولخص كتاب «المهمات» وله ألفية في أصول الفقه، وقد شرحه شرحا حافلا سماه: «الفوائد السنية في شرح الألفية» كان يقول عنه: أكثر هذا الكتاب هو جملة ما حصلت طوال عمري: وقد طُبع في ٥ مجلدات. **توفي سنة: (٨٣١هـ)** في بيت المقدس، رحمه الله.

(٣) هو شهاب الدين أحمد بن عماد الدين بن محمد بن يوسف الأَقْفَهِسِي، المعروف=

وفاطمة[١]، فتكون أفضل مِن عائشة.

ولمَّا سُئلَ السُّبكيُّ[٢] عن ذلك[٣] قال: الَّذي نختارهُ ونَدِينُ اللهَ به أنَّ فاطمةَ بنت سيِّدنا محمد ﷺ أفضلُ، ثمَّ أمُّها خديجة، ثمَّ عائشة.

واختارَ السُّبكي: أنَّ مريمَ أفضلُ مِن خديجة[٤]؛ لقوله ﷺ: «خيرُ نِساء العالَمِينَ مريمُ بنت عمران، ثمَّ خديجة بنت خويلد، ثمَّ فاطمة بنت محمَّد ﷺ، ثم آسية امرأة فرعون»[٥]، وللاختلاف في نُبوَّتها.

= بابن العماد، أحد أئمة الفقهاء الشافعية، وصاحب التصانيف الكثيرة النافعة. كانت **ولادته قبل الخمسين وسبعمئة**. من شيوخه: جمال الدين الإسنوي، سراج الدين البلقيني، وأبو الفضل العراقي، وغيرهم.

من **تلامذته**: الحافظ ابن حجر العسقلاني، والفقيه عبد العزيز بن عنبر البوتيجي، وسبط ابن العجمي.

من **مؤلفاته**: «تسهيل المقاصد لزوار المساجد» وله «أرجوزة في طبقات الأنبياء» و«القول التام في أحكام المأموم والإمام» و«البيان التقريري في تخطئة الكمال الدميري» وله: «التعقيبات على المهمات» لشيخه الإسنوي، وغيرها من المؤلفات الكثيرة النافعة في مختلف العلوم. **توفي سنة**: (٨٠٨ هـ) رحمه الله ورفع مقامه في عليين.

(١) **قوله: (تفضيل خديجة وفاطمة)** أي: على عائشة. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (ولما سُئل السبكي)** أي: الكبير تقي الدين، سأله الأذرعي. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (عن ذلك)** أي: عن التفضيل بين خديجة وعائشة وفاطمة. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (واختار السبكي... الخ)** ربما ينافيه ما تقدم، لأنه يقتضي أن خديجة أفضل من فاطمة، وقد جعلَ فاطمة فيما تقدم أفضل من خديجة، وأُجيبَ: بأنَّ الحديثَ منظورٌ فيه لحيثية الأمومة لا السيادة، وهو خلاف ما تقدم، ولا يخفى عليك أن هذا مُخالفٌ للسياق من الأفضلية المطلقة، وأُجيبَ: بأن ما تقدم فيما بين الزوجات؛ فلا ينافي أن يكون هناك من غيرهنَّ من هو أفضلُ منهنَّ أو مفضولٌ عنهنَّ، والراجح: أن الأفضل مريمُ، ثم آسية، ثم فاطمة، ثم خديجة، ثم عائشة، وإن كان الحديثُ غير مساعدٍ لذلك. **الشنواني**.

(٥) أخرجه ابن حبان في صحيحه، برقم: (٦٩٥١) والطبراني في المعجم الكبير، برقم: (١٠٠٤).

وقال شيخُ الإسلام[1] في شرح البخاريِّ: الذي أختارُه الآنَ أنَّ الأفضليَّة محمولةٌ على أحوالٍ، فعائشةُ أفضلهنَّ مِن حيثُ العِلمُ، وخديجةُ مِن حيثُ تَقدُّمُها وإعانتُها له ﷺ في المهمات، وفاطمةُ مِن حيثُ القرابةُ، ومريمُ من حيثُ الاختلافُ في نُبوَّتِها وذكرها في القرآن مع الأنبياء، وآسية امرأة فرعون مِن هذه الحيثيَّة، لكن لم تُذكر مع الأنبياء، وعلى ذلكَ تُنَزَّلُ الأخبارُ الواردة في أفضليَّتِهنَّ[2]. اهـ. وهذا جيِّدٌ إن قلنا: إن التَّفضيل بالأحوال وكثرة الخِصال الجميلة[3]، وأمَّا إنْ قلنا: إنَّه باعتبار كثرةِ الثَّواب، فالأقربُ الوقف، كما هو قول الأشعريِّ رضي الله عنه.

وفي كلام البُرهان الحلبيِّ[4]: أنَّ زينبَ بنت جحش تلي عائشةَ رضوان الله تعالى عنهما، ولم يقف أستاذنا على نصٍّ في باقيهنَّ، ولا في مُفاضَلة

(١) هو الشيخ زكريا الأنصاري، سبقت ترجمته، وشرحه على صحيح البخاري «منحة الباري بشرح صحيح البخاري» طبع عن مكتبة الرشد.

(٢) انظر: «منحة الباري بشرح صحيح البخاري» لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، ص٨٧/ج٧.

(٣) في نسخة: الجليلة.

(٤) الحافظ برهان الدّين أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن خليل الشيخ الإمام الحافظ الحلبي الطرابلسي ثم الحلبي الشافعي، المعروف بـ سبط ابن العجمي. قال في «المنهل الصّافي»: **مولده في ثاني عشر رجب سنة ثلاث وخمسين وسبعمائة (٧٥٣ هـ). من شيوخه: الحافظ** زين الدّين العراقي، والحافظ سراج الدّين بن الملقّن، والحافظ ابن المحب، وغيرهم. **ممن أخذوا عنه:** الحافظ ابن حجر، وابن ناصر الدّين حافظ دمشق، وغيرهما. ورحلت إليه الطلبة. وكان إماما، حافظا، بارعا مفيدا. سمع الكثير، **وألّف التآليف المفيدة الحسنة، منها:** «نور النِّبراس على سيرة سيد النَّاس» و«الاغتباط بمن رمي بالاختلاط» وله «التلقيح شرح الجامع الصحيح» شرح على صحيح البخاري، وغيرها من التآليف النافعة. **توفي سنة: (٨٤١ هـ)** رحمه الله تعالى وأعلى مقامه.

بعض أبنائه الذُّكور على بعضٍ، ولا في المُفاضَلة بينهم وبين البنات الشَّريفات، سوى ما شرَّف الله به الذُّكور على الإناث مُطلقًا، ولا بينهنَّ سوى فاطمة، فإنَّها أفضلُ بناته الكريمات، ولا بين باقي البنات سوى فاطمة مع الزَّوجات الطَّاهرات، وإن جرت عِلَّة فاطمة بالبَضعيَّة[1] في الجَميع[2]، فالوقف أسلمُ، والله أعلم.

[بيانُ أنَّ خِلافَ الصحابةِ رضوانُ الله عليهم مَرجِعُه الاجتهاد]

٨٠ ـ وأوِّلِ التَّشَاجُرَ الَّذِي وَرَدْ ‏ ‏ ‏ إنْ خُضْتَ فيه واجْتَنِبْ داءَ الحَسَدْ

ولمَّا ذَكرَ أنَّ الصَحابةَ خير القرون، احتاجَ إلى الجواب عمَّا وقعَ بينهم مِن المنازعات المُوهمة قدحًا في حقِّهم، وإن لم يكونوا معصومينَ، فقال:

(وَأَوِّلِ التَّشَاجُرَ)[3] أي: التَّخَاصُمَ (الَّذِي وَرَدْ) عنهم صحيحًا بالسَّند المُتَّصل، مُتواترًا كانَ أوْ لا، مشهورًا كان أوْ لا، وأمَّا مَا لم يَصحَّ ورُوده عنهم، فهو مردودٌ لذاته، لا يحتاجُ إلى تأويلٍ، والمُراد مِن تأويله: أنْ يُصرَفَ إلى مَحْملٍ حسنٍ حيثُ كان مُمكنًا[4]؛ لتحسين الظَّنِّ بهم، وحفظهم ممَّا

(١) قوله: (بالبَضعية) بفتح الباء الموحدة، وحُكي ضمها وكسرها، أي: قطعة من المصطفى ﷺ.

(٢) قوله: (في الجميع) أي: جميع أولاد المُصطفى ذكورًا وإناثًا. الشنواني.

(٣) قوله: (التشاجر) حاصله: أن الصحابة اختلفوا على ثلاثة فرقٍ: فرقةٌ اجتهدت في أنَّ الحقَّ مع علي؛ فوجبَ عليها المُقاتلة معه. وفرقة أدَّاها اجتهادها إلى أنَّ الحقَّ مع معاوية وأن عليا من البُغاة، فوجبَ عليها القتال مع معاوية. وفرقة توقفتْ، كعبد الله بن عمر. الشنواني.

(٤) قوله: (حيث كان ممكنا) الظاهر أنها في المعنى حيثية إطلاق أو تعليل، لا تقييدٍ. الأمير.

يُوجب التَّضليل والتَّفسيق، كمُخاصمة فاطمةَ لأبي بكرٍ ﵄ حينَ منعها مِيراثَها مِن أبيها، فتُؤوَّلُ على أنها لم يبلغها الحديثُ الَّذي رواه لها الصِّديقُ[1] ﵄، ولم يخرجْ واحدٌ منهم عن العدالةِ بما وقعَ بينهم؛ لأنَّهم مجتهدونَ، ولا يُسلَكُ هذا المَسلَكُ في بقيَّة القرون الفَاضِلة، بل كلُّ مَن ظهرَ عليه قَادحٌ حُكمَ عليه بمُقتضَاهُ مِن كُفرٍ، أوْ فِسقٍ، أوْ بِدعةٍ، وإنَّما قال: (**إِنْ خُضْتَ فِيه**) أي: إنْ قُدِّرَ ذَلِكَ؛ لأنَّ البَحثْ عمَّا جَرَى بينَ الصَّحابَة مِن المُوافقَة والمُخالَفَة ليسَ مِن العقائد الدِّينيَّة، ولا مِن القواعد الكَلامِيَّة، وليس ممَّا يُنتفَعُ به في الدِّين، بل ربمَّا أضرَّ باليقين، لا يباحُ الخَوْضُ فيه إلَّا للتَّعليم، أو للرَّدِّ على المُتعصِّبينَ، أو تدريس كُتبٍ تشتملُ على تلك الآثار، وأمَّا العوامُّ فلا يجوز لهم الخوضُ فيه؛ لفَرْطِ جهلِهم وعدم معرفتهم بالتَّأويل.

(**وَاجْتَنِبْ**) أي: ويجبُ عليكَ حالَ خوضِكَ فيما شَجَر بينهم، مُجيبًا كنتَ أو سَائلًا، أنْ تَجتنِبَ (**دَاءَ الحَسَدْ**) أي: داءٌ هو الحسد[2]؛ لقوله ﷺ: «اللهَ اللهَ[3] في أصحابي، لا تتَّخِذوهم غَرضًا[4] بعدي، مَن آذاهم فقد آذاني،

---

(١) **قوله: (لم يبلغها الحديث)** وهو قوله ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة» رواه البخاري في صحيحه، برقم: (٤٢٤٠) ومسلم برقم: (١٧٥٩).

(٢) **قوله: (داء الحسد)** إن أُريدَ بالداء المعنوي: كانت الإضافة للبيان، وإن أُريد الحسيُّ: كانت الإضافة مِن إضافة المُشبَّه به للمشبه. أي: داء الحسد المؤدي أي: الحامل على الميل مع أحد الطرفين على وجهٍ غير مرضيٍ. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (الله الله)** منصوبٌ بفعلٍ محذوفٍ، أي: اتقوا الله ثم اتقوا اللهَ في حق أصحابي، أي: لا تنقصوا من حقهم ولا تسبوهم، والتقدير: أُذكركم الله وأنشدكم الله في حق أصحابي وتعظيمهم وتوقيرهم. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (غرضا)** أي: كالغرض الذي يُرمى إليه بالسهام، فترموهم بالكلمات المؤذية التي=

ومَن آذاني فقد آذى الله[1]، ومَن آذى الله يوشك أنْ يأخذه[2]»[3] وفي رواية: «لا تَسبُّوا أصحابي، مَن سبَّ أصحابي فعليه لعنةُ الله والملائكة والنَّاس أجمعين، لا يقبل الله منه صَرْفًا ولا عَدْلًا[4]»[5].

[بيانُ أفضليَّة الأئمة الأربعة ومَن في دَرجتهم في حِفظ أحكام الدِّين]

٨١ - ومالـــكٌ وسَـــائرُ الأئِمَّـــهْ ... كَـذَا أَبُـو الْقَاسِـمْ هُـداةُ الأمَّـهْ

(وَمَالِكٌ) بن أَنسٍ (وَسَائِرُ)، أي: وبَاقي (الأَئِمَّهْ) المَعهودِين، يعني أئمة المُسلمين، كأبي عبد الله محمَّد بن إدريس الشَّافعيّ، وأبي حنيفة النُّعمان بن ثابت، وأبي عبد الله أحمد بن حنبل، رضي الله تعالى عنهم.

والأَوْلى جعلُ «أل» للكمال[6]؛ ليدخلَ ....

= لا تناسب مقامهم. الشنواني.

(١) **قوله: (آذى الله)** مُشاكلةٌ، والمرادُ: تعدَّى حُدودَه، وإلَّا فحقيقة الإيذاء على الله مُحالة. فالله لا يتصور فيه أنَّ الغيرَ يُؤذِيه. **الأمير.**

(٢) **قوله: (يوشك أن يأخذه)** أي: يقربُ أن يُعذبه. **الشنواني.**

(٣) مسند أحمد، ط الرسالة: (١٨٥/٣٤ رقم: ٢٠٥٧٨)، سنن الترمذي، ت بشار: (١٧٩/٦ رقم: ٣٨٦٢) وقال: هذا حديث غريب، لا نعرفه إلا مِن هذا الوجه.

(٤) **قوله: (صرفا ولا عدلا)** قيل: الصرف: النفل، والعدل: الفرض. وقيل بالعكس، وقيل: الصرف: الوزن، والعدل: الكيل، وهذا في المُستحيل، أو خارجٌ مخرجَ المُبالغة، والمُراد: نفي الكمال. وظاهره: صحة لعن غير المُعيَّن مِن العُصاة. **الأمير.**

(٥) كنز العمال: (٥٤٣/١١ رقم: ٣٢٥٤٥) بلفظ: «لا تسبوا أصحابي، فمن سب أصحابي فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه يوم القيامة صرف ولا عدل» أبو نعيم عن جابر. و«فضائل الصحابة» لأحمد بن حنبل.

(٦) **قوله: (أل للكمال)** أي: لا بقيد عهد الأربعة، وممن يدخلُ داود الظاهري، فلقد كان جبلا=

كالثَّورِيِّ[1]، وابن عُيَيْنَة[2]، والأَوْزَاعِيِّ[3]، خصوصًا إماما أهل السُّنَة: أبو الحسن الأشعريِّ المُقدَّمَة طريقه[4] في العَقائد عندنا على غيره، وأبو منصور المَاتُريديّ (كَذَا)، أي: مِثلُ مَن ذُكِر في الهداية، واستقامة الطَّريق (أَبُو القَاسِم)[5] ابن محمَّد الجُنيد ....

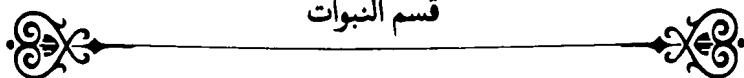
= من جِبال العلم كما في المحلي على جمع الجوامع، وما نُقل عن إمام الحرمين مِن ذم الظاهرية فمحمولٌ على بعض أتباعه كابن حزمٍ. الأمير. فقوله هنا: والأولى جعل أل للكمال، راجعٌ لقوله قبلُ: المعهودين. فهو استدراكٌ.

(1) هو سفيان بن سعيد بن مسروق، أبو عبد الله الثوري الكوفي، من أئمة الاجتهاد، أمير المؤمنين في الحديث، أجمع العلماء على دينه وورعه وزهده وعلمه، من فقهاء الدين المتقنين، كان علما يُرجع إليه، **توفي بالبصرة سنة: (١٦١ هـ)** رحمه الله.

(2) شيخ الحجاز، وأحد الأعلام، أبو محمد سفيان بن عيينة الهِلاليّ، مولاهم، الكوفيّ، الحافظ، نزيل مكَّة، **ولد بالكوفة سنة (١٠٧ هـ)** وطلبَ الحديث وهو حدَثٌ، بل غلام، ولقي الكبار، وحمل عنهم علما جما، وأتقن، وجود، وجمع، وصنف، وعُمِّر دهرا، وازدحم الخلق عليه، وانتهى إليه علو الإسناد، ورُحِلَ إليه مِن البلاد، وأَلحَقَ الأحفاد بالأجداد.
قال الشَّافعيُّ: لولا مالك، وابن عيينة لذهب علم الحجاز. وقال ابن وهب: لا أعلم أحدا أعلم بالتفسير من ابن عيينة. وقال ابن ناصر الدِّين: هو الإمام العلم محدّث الحرم.
روى عنه الأعمش، وابن جريج، وشعبة، وهم من شيوخه، والشّافعيّ، وابن المُبارك، وأحمد، وخلق، ولقد كان خلق مِن طلبة الحديث يتكلَّفونَ الحجَّ، وما المُحرِّك لهم سوى لقي سفيان بن عيينة؛ لإمامته وعلو إسناده. **توفي سنة (١٩٨ هـ)** وله إحدى وتسعون سنة رحمه الله تعالى ورضي عنه.

(3) الإمام المجتهد عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي، إمام الديار الشامية في الفقه والزهد، له كتاب «السنن» في الفقه، و«المسائل» كان مذهبه هو السائد في الشام حتى ظهر فقه الإمام الشافعي، وكانت الفتيا تدور بالأندلس على رأيه إلى زمن الحكم بن هشام. **توفي سنة: (١٥٧ هـ)** رحمه الله تعالى وأعلى مقامه.

(4) في نسخة: (المتَقدِّمَة طريقتُه).

(5) **قوله: (أبو القاسم)** اختلف العُلماء في التكني بأبي القاسم، قال الأئمة الثلاثة: يجوزُ بعدَ=

الزَّاهد[1]، سيِّدُ الصُّوفيَّة[2] عِلمًا وعملًا، وكان على مذهب أبي ثورٍ[3] صاحبِ الشَّافعيِّ، وكذا أصحابُه[4]؛ فيجبُ أنْ يعتقدَ أنَّ مالكًا ومَن ذُكر معه (هُـدَاةُ) هذه (الأُمَّةِ) الَّتي هي خيرُ الأُمَم، فهم خِيارها بعد مَن ذُكِر مِن الصحابة ومَن معهم.

= المُصطفى ﷺ، وقال الشافعي: لا يجوز مُطلقا، لا في حال حياته ولا بعده، سواء كان اسمه محمدًا أَوْ لا. **الشنواني**.

(١) هو أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزَّاز، شيخ وقته ونسيج وحده، سيد الطريقة، صَحِب خاله السري السقطي والحارث المحاسبي، ودرس الفقه على أبي ثور، وكان يُفتي في حلقته بحضرته وهو ابن عشرين سنة، أتقنَ العلم ثم أقبل على نفسه وتعبَّد ونطق بالحكمة، رُزق الذكاء وصواب الجواب، لم يُر في زمانه مثله في عفته وعزوفه عن الدنيا، من أقواله: «مَن لم يحفظ الكتاب ولم يكتب الحديث لا يُقتدى به في هذا الأمر ـ يعني التصوف ـ لأن علمنا مقيد بالكتاب والسنة»

(٢) **قوله: (سيد الصوفية)** لأنه هذب كلامهم ونقَّحه، وسموا صوفية: لصفاء أسرارهم. **الشنواني**.

(٣) هو أبو ثور إبراهيم بن خالد الكلبي، الإمام، الحافظ، الحجة، المجتهد، مفتي العراق، أبو ثور الكلبي البغدادي، الفقيه. صاحب الإمام الشافعي، ويكنى أيضا: أبا عبد الله. **ولد: في حدود سنة سبعين ومائة (١٧٠ هـ).**

وسمع مِن: سفيان بن عيينة، وأبي معاوية الضرير، ووكيع بن الجراح، وأبي عبد الله الشافعي، وطبقتهم.

حدث عنه: أبو داود، وابن ماجه.

قال ابن حبان: كان أحد أئمة الدنيا فقها وعلما وورعا وفضلا، صنف الكتب وفرَّع على السُّنن، وذبَّ عنها، يتكلم في الرأي فيخطئ ويصيب، مات ببغداد شيخا. وقال ابن عَبْد البَر: له مصنفات كثيرة منها كتاب ذكر فيه اختلاف مالك والشافعيِّ، وذكر مذهبه في ذلك، وهو أكثر ميلا إلى الشافعيّ في هذا الكتاب، وفي كتبه كلها. ذكر الخطيب البغدادي أنه **توفي سنة: (٢٤٠ هـ)** رحمه الله تعالى ورضي عنه.

(٤) **قوله: (وكذا أصحابه)** أي: أصحاب الجنيد هُداة الأمة، **والحاصل**: أن مالكا ونحوه هُداة الأمة في الفروع، والأشعري ونحوه هداتهم في العقائد الدينية، والجُنيد ونحوه هداتهم في علم التصوف. **الشنواني**.

[وجوبُ تقليدِ مجتهدٍ مُعتَبرٍ في الفُروعِ للقَاصِرِ عن الاجتهَادِ]

٨٢ ـ فواجِبٌ تَقليدُ حَبْرٍ مِنهُمُ ... كَذَا حَكَى القَوْمُ بِلَفْظٍ يُفْهَمُ

(فَوَاجِبٌ) عند الجُمهورِ على كلِّ مَن لم يكنْ فيهِ أهليَّةُ الاجتهادِ المُطلقِ (تَقْلِيدُ)، أي: الأَخذُ بمذهبِ[١] (حَبْرٍ)[٢]، أي: عالِمٍ مُجتهدٍ (مِنْهُمُ)[٣] في الأحكام الفرعيَّة؛ ليخرجَ مِن عُهدة التَّكليف بتقليد أيِّهِمْ شاءَ، فاضلًا كان أو مفضولًا، حيًّا كان أو ميتًا لبقاء قوله؛ لأنَّ المذاهب لا تموتُ بموتِ أصحابها، كما قاله الشَّافعيُّ رضي الله تعالى عنه.

[حُجج أهلِ السُّنَّة في إيجابِ التَّقليدِ على غيرِ المُجتهد]

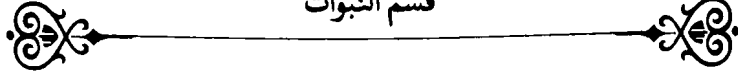
والأصل في هذا قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[٤]

---

(١) **قوله: (فواجب تقليد)** الحاصل أن الأقسام أربعةٌ: ١ ـ مجتهدٌ مطلقٌ، كالأئمة الأربعة، ٢ ـ ومجتهد مذهب، كالبويطي عندنا، وابن القاسم عند مالكٍ، ٣ ـ ومجتهد فتوى، ٤ ـ وغيرُ أهلٍ للاجتهاد مُطلقا. فالأول يحرمُ عليه التقليد، والبقية يجبُ عليهم التقليد واتباع واحدٍ معيَّنٍ، هذا مذهبُ الجمهور، ومُقابله: لا يجب، بل له أن يأخذ بقول أي واحدٍ منهم، فيجوزُ له صلاة الظهر على مذهب الشافعي، وصلاة العصر على مذهب مالكٍ، وهكذا. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (حَبْر)** بفتح الحاء المهملة وكسرها، العالِم الحاذِق، وكأنه مِن الحبور وهو السرور، لأنه يُسرُّ بعلمه مَن رآه. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (منهم)** أي: الأئمة الأربعة، فلا يجوزُ تقليد غيرهم، ولو من أكابر الصحابة؛ لأن مذاهبهم لم تُدوَّن ولم تُضبط كمذاهب هؤلاء. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (فاسألوا أهل الذكر)** منه قالوا: يجبُ على الجاهلِ أن يطلبَ العالِم، لا عكسه، بخلاف الرُّسل؛ لأنهم يبتدؤون التشريعَ، نعم قد يتعيَّنُ التعليمُ ويرجعُ لتغيير المنكر. **الأمير**.

[النحل: ٤٣]، فأوجبَ السُّؤالَ على مَن لم يعلم، وذلك تقليدٌ للعالِم[١]، ثُمَّ لا بُدَّ[٢] مِن كونه يعتقدُ ذلك المذهبَ أَرْجَحَ مِن غيره، أو مُساويًا له، وإن كان في نفس الأمر مَرجُوحًا.

وقد انعقدَ الإجماعُ على أنَّ مَن قلَّدَ في الفروع ومسائلِ الاجتهاد واحدًا مِن هؤلاء الأئمَّة ـ بعدَ تحقُّقِ ضَبطِ مذهبه بتوفُّر الشُّروط وانتفاءِ الموانع[٣] ـ بَرِئَ مِن عُهدة التَّكليف فيما قَلَّدَ فيه، وأمَّا التَّقليدُ في العقائد، فقد علمتَهُ في صدر هذه المنظومة.

(**كَذَا**) يعني: وجوب تقليد حَبْرٍ منهم (**حَكَى الْقَوْمُ**) يعني: أهل الأصول (**بِلَفْظٍ**) أي: قول واضحٍ (**يُفْهَمُ**).

(١) **قوله: (وذلك تقليدٌ)** ظاهره أن السؤال تقليدٌ، والتقليد في الحقيقة الأثرُ المُترتب على السؤال، وهو الأخذُ بجوابه الحاصل بعد السؤال. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (ثم لا بد... الخ)** أي: في دفع الحُرمة، والحاصل أن الأقوال ثلاثة: فقيل: يجوز تقليد المفضول مطلقا، وقيل: لا يجوز مطلقا، وقيل: يجوز إنْ اعتقده مساويا أو راجحا.

(٣) **قوله: (بتوفر الشروط... الخ)** الباءُ للملابسة، أي: شروط المُقلَّد فيه، وكذا الموانع، فإن قلت: هل يجوزُ الانتقال من مذهب إلى مذهب؟ قلت: فيه أقوال ثلاثة، فقيل: يمتنعُ مطلقا، وقيل: يجوز مطلقا، وقيل: يجوز بثلاثة شروط هي: أن لا يجمع بين المذهبين على صفة تخالف الإجماع، كمن تزوج بغير صداق ولا ولي ولا شهودٍ، فإن هذه الصورة لم يقل بها أحدٌ، وأن يعتقد فيمن يقلده الفضل، وأن لا يتتبع رُخص المذاهب، وإلا مُنع. **الشنواني**.
قال العلامة الأمير في بيان قيد تتبع الرُّخص الممنوع: أنه الاستسهالُ بحيث يرفعُ مشقة التكليف. ونقلَ المصنف في شرحه ما يقتضي أنها الأمور المخالفة للنص الصريح أو القياس الجلي.

[وجوب الإيمان بالكرامات
وتعريف الولي وبيان صفات الأولياء]

٨٣ - وَأَثْبِتَنْ لِلْأَوْلِيَا الْكَرَامَهْ ... وَمَنْ نَفَاهَا انْبِذَنْ كَلَامَهْ

ولمَّا كانَ مذهبُ أهل الحقِّ[١] إثبات كرامات الأولياء أشار لذلك بقوله: **(وَأَثْبِتَنْ لِلْأَوْلِيَا)** - جمع وَليٍّ -، وهو: **العارفُ بالله تعالى وبصفاتِه حَسَبَ الإمكانِ**[٢]، **المواظبُ على الطَّاعات، المُجْتَنبُ للمَعاصي**[٣]، **المعرِضُ عن الانهماك في اللَّذَّات والشَّهواتِ المُباحة**[٤]، فهو مَن تولَّى اللهُ[٥] ﷻ أمرَه فلم يَكِلْه إلى نفسه ولا غيره لحظةً، أو الذي يتولَّى عِبادة الله تعالى وطاعته، فعبادته تجري على التَّوالي مِن غير أن يتخلَّلها عِصيان، وكِلا المعنيين[٦]

---

(١) **قوله: (مذهب أهل الحق)** أي: جمهور أهل الحق، فهو على حذف مضافٍ، فلا يُنافي ما يأتي مِن مُخالفة الإسفراييني والحليمي. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (حسب الإمكان)** بفتح السين، وقد تُسكّن، أي: قدر ما يمكن شرعا، وقيده بذلك؛ لأن معرفة صفاته على وجهها أي: بالكُنه غير ممكنة، ولا يحيط بها إلا هو ﷻ. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (المجتنب للمعاصي)** أي: لأنه لا يرتكب معصية بدون توبة، وليس المراد أنه لا تقع منه المعصية بالكلية، أو المعنى: حسب الإمكان أيضا، فحذفه مِن الثاني لدلالة الأول؛ إذ ليس معصوما. **الأمير والشنواني**.

(٤) **قوله: (المعرض عن الانهماك... الخ)** أي: التوغل والتوسع في الملذات والشهوات المباحة، وأما أصل التناول فلا مانع منه، فهو غير مُضرٍ، وكذا الإكثار منها بقصد التقوي على العبادة لا يضر. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (فهو من تولى اللهُ)** أي: بناء على أنه بمعنى مفعولٍ، وقوله بعدُ: **(أو الذي يتولى عبادة اللهِ)** بناء على أنه بمعنى فاعلٍ، فالولي إما فعيلٌ بمعنى فاعلٍ، أو بمعنى مفعولٍ، و(أو) مانعة خلوٍ، فيجوز الجمع. **الشنواني**.

(٦) **قوله: (وكلا المعنيين)** أي: بمعنى فاعل وبمعنى مفعول. **الأمير والشنواني**.

واجبٌ تحقُّقه حتَّى يكون الوليُّ عندنا وليًّا في نفسِ الأمر.

ومرادُ المُصنِّف رحمه الله تعالى: أنَّه يجب على كلِّ مكلَّف أنْ يعتقد **(الكَرَامَةْ)** أي: حقيقتها، بمعنى: جوازها ووقوعها لهم[1]، كما ذهب إليه جمهور أهل السُّنَّة.

[تَعريفُ الكَرامةِ وحُدودُها في خَرْقِ العَادات]

والكرامة: أمرٌ خارق للعَادة، غير مَقرونٍ بدعوى النُّبوَّة، ولا هو مقدِّمة لها، يظهرُ على يدِ عبدٍ ظاهرِ الصَّلاحِ، مُلتزمٍ لمُتابعةِ نبيٍّ كُلِّف بشريعته، مَصحُوبٍ بصحيحِ الاعتقاد، والعملِ الصَّالح، عَلِمَ بها أو لم يَعلم.

فدخلَ في قولنا «أمرٌ خارق» ـ جنسُ الخَوارِق ـ، وخرجَ «بغير مقرون بدعوى النبوة» المعجزة و«بنفي مقدّمتها» الإرهاص[2]، و«بظهور الصَّلاح» ما يُسمَّى مَعونةً ممَّا يظهر على يد بعض العوامِّ، و«بالتزام متابعة نبيٍّ» ما يسمَّى إهانةً، كالخَوارِق المؤكِّدة لكذب الكاذبين، كبصق مسيلمة في البئر، و«بالمصحوبيَّة بصحيح الاعتقاد» الاستدراج[3]، كما خرجَ

(١) **قوله: (جوازها ووقوعها لهم)** أي: في الحياة وبعد الموت، وليس في مذهب مِن المذاهب الأربعة قولٌ ينفيها بعد الموت، بل ظهورها حينئذٍ أولى؛ لأنَّ النفس حينئذٍ باقية صافية من الأكدار، ولذا قيل: مَن لم تظهر كرامته بعد موته كما كانت في حياته فليس بصادقٍ. **الشنواني**. **وقال الأمير**: واعلم أنه حيثُ كانت الكرامة من الله تعالى.. فلا فرق بين حياة الولي وموته.

(٢) **قوله: (الإرهاص)** هو ما تقدَّم البعثة من الخوارق، سواء كان قائما بالمبعوث أو بغيره، كالنور الذي ظهر في أبيه عبد الله. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (وبالمصحوبية... الخ)** هذا لا يحسنُ، لأنه يخرج بما تخرجُ به الإهانة، وبالعكس، وإنما الفرق: أن الإهانة مخالفة للدعوى، والاستدراج: موافق، وسبق هذا المقام=

السِّحر مِن جهات عِدة[1].

احتجَّ أصحابُنا على الجواز[2]: بأنَّ ظهورَ الخَارِقِ المذكور أمرٌ ممكنٌ في نفسه[3]، وكلُّ ما هو كذلك فهو صالحٌ لشمول القدرة لإيجاده، ودليلُ جواز ذلك الأمر وإمكانه: أنّه لا يلزم مِن فَرضِ وقوعه مُحالٌ، واحتجَّوا على الوقوع: بما جاء في الكتاب مِن قِصَّة مَريمَ وولادتها عيسى ﷺ دونَ زوجٍ، مع كفالة زكريَّا لها وما وقع لها، وقِصَّةِ أصحاب الكهف؛ ولبثهم سنين بلا طعامٍ ولا شرابٍ، وقِصَّة آصَف[4] ومجيئه بالعرش قبل ارتداد طَرْف سليمان ﷺ إليه، وما وقعَ مِن كرامات الصَّحابة والتَّابعين إلى وقتنا هذا، وليست الولايةُ مكتسبةً كالنُّبوَّة[5].

= عند المعجزات. **الأمير**.

(١) **قوله: (كما خرج السحر من جهات عدة)** أُخرِجَ بـ: (خارق) لأن السحر غير خارقٍ، وبقوله: (على يد عبدٍ ظاهر الصلاح) إن كان ذلك الساحر فاسقا كما هو الشأن، وكذا خرجَ بقوله: (ملتزم لمتابعة نبي) إن قلنا إن الساحر كافر، أو مطلقا إن أريد المتابعة الكاملة، وخرج بقوله: (مصحوب بصحيح الاعتقاد) لأنه متى كان كافرا صار فاسد الاعتقاد. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (على الجواز)** ينبغي أن المراد جواز تعلق القدرة به، لا جوازه في نفسه، فإنَّ هذا نفسي للإمكان، فيكون مصادرة على المطلوب، ويُشير لما ذكرنا أن الشارح جعل النتيجة والكبرى شمول القدرة، فتبصر. **الأمير**.

(٣) **قوله: (بأن ظهور الخارق... الخ)** قياسٌ من الشكل الأول، والنتيجة: ظهور الخارق صالح لشمول القدرة للإيجاد. ولا يخفى أن النتيجة غير إحدى المقدمتين، كما هو القاعدة، وهو خلاف ما هنا؛ لأن النتيجة عين الصغرى! وأُجيب: بأن الصغرى ملاحظٌ فيها الجواز باعتبار النفس، وأما النتيجة فالجواز ملاحظ فيه وقوعه من الغير. ووردَ سؤال آخر أيضا وهو: أن الدعوى عين النتيجة، نعم، هي مُستلزمة لأن الظهور يستلزم الجواز. **الشنواني**.

(٤) آصف بن بَرْخيا، كان وزيرا لسليمان ﷺ.

(٥) **قوله: (وليست الولاية مكتسبة)** كذا استظهر الشيخ إبراهيم اللقاني لا تحقيقا، والظاهر=

[رَدُّ شُبه مَن أنكرَ الكَرامات]

(ومَن نَفَاها) يعني: الكرامةَ وقال بعدم جوازها كالأستاذ وأبي عبد الله الحَلَيميِّ[١] مِن أهل السُّنَّة[٢]، وجمهور المعتزلة تَمسُّكًا بأنَّه لو ظهرت الخوارِق مِن الأولياء لالتبس النَّبيُّ بغيرِه؛ لأنَّ الفارِقَ إنَّما هو المُعجزة، ولأنَّها لو ظهرتْ لكثُرتْ بكثرةِ الأولياءِ[٣]، وخرجتْ عن كونِها خارِقةً للعادة، والفرْضُ كونها كذلك، (إِنْبِذَنْ[٤] كَلَامَهْ) أي: اطرَحَنَّهُ عن اعتقادك؛ إذ ليس في وقُوعها التِبَاسُ النَّبيِّ بغيره، للفرق بين المُعجزة والكَرامة[٥] باعتبار دعوى النُّبوةِ والتَّحدِّي في المُعجزة دونَ الكرامة، وأمَّا قولهم: إنَّها لو ظهرت

= أن الولاية قسمان: قسمٌ بالاكتساب، وقسم بالفيض. **الشنواني**. بل شدَّدَ العلامةُ اللقاني وقال في شرحه الكبير بعد أن قرَّر أن الولاية غير مكتسبة: «غير أنه ينبغي أن لا يكفر مَن يجوز اكتسابها، بخلاف النبوة» فلتراجع المسألة.

(١) سبقت ترجمتهما.

(٢) **قوله: (كالأستاذ وأبي عبد الله)** في الحقيقة لم يحصل منهما نفي الكرامة أصلا، ولكن لما كثُرَ الدجالون في زمنهم حصروا الكرامة في الأعمال الصالحة. **الشنواني**. **وقال الأمير**: كأنَّ الدجالين كثروا في زمانهم فقصدوا سدَّ الذريعة.

(٣) **قوله: (ولأنها لو ظهرت لكثرت بكثرة...)** تقريره: لو كثرت لكثرت بكثرة الأولياء، لكن كثرتها بكثرة الأولياء باطلٌ، إذ لو كثرت بكثرة الأولياء لخرجت عن كونها خارقة للعادة، لكن خروجها عن كونها خارقة للعادة باطل، لأنه مخالف لما هو المفروض من كونها أمرا خارقا، فبطل ما أدى إليه من كثرتها بكثرة الأولياء، وما أدى إليه من ظهورها. فظهر أنه أشار إلى قياسين. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (انبذن)** الذي في القرآن: ﴿فَٱنۢبِذۡ إِلَيۡهِمۡ﴾ ثلاثي، فلعل المُصنف أتى بثبوت همزة الوصل ضرورة، فتكون مكسورة. **الأمير**.

(٥) **قوله: (للفرق بين المعجزة والكرامة)** ردٌّ لشرطية القياس الأول. **الشنواني**.

لكثرت. . . إلخ. فجوابه: المنع[1]؛ لأنَّ غايتَه استمرارُ نقضِ العادات، وذلك لا يوجبُ كونَه عادةً.

[تعريفُ الدُّعاءِ وبيان أنَّ الدعاءَ ينفعُ الأحياءَ والأمواتَ عند أهل السُّنَّة]

٨٤ - وَعِنْــدَنا أنَّ الــدُّعاءَ يَنْفَــعُ كما مِنَ القُرْآنِ وَعْـدًا يُسْمَعُ

وأشارَ إلى رَدِّ قول المُعتزلة أيضًا: إنَّ الدُّعَاءَ لا ينفعُ[2]، بقوله: **(وَعِنْدَنَا)** أهل السُّنَّة **(أَنَّ الدُّعَاءَ[3])** وهو رفع الحاجات[4] إلى رافع الدَّرجات

(١) قوله: **(فجوابه المنع)** أي: لشرطية القياس الثاني. **الشنواني**.

(٢) قوله: **(الدعاء لا ينفع)** ولا يكفرون بذلك، لأنهم لم يكذبوا القرآن، بل أولوا الدعاء بالعبادة، والإجابة بالثواب، ويقولون بالدعاء لمجرد التذلل، لا لكونه يفيد في القضاء شيئًا. **الأمير**.

(٣) قوله: **(الدعاء)** وهو سُنَّةٌ، وقد يكون **فرضا** كالصلاة على النبي في التشهد الأخير عندنا، وفي العمر مرة عند أبي حنيفة، وقد يكون **حراما** كسؤال المغفرة لجميع المسلمين؛ إن قصدَ مغفرةَ كل ذنب لكل مسلم، لأنه مستحيل شرعا عندنا وعند مالكٍ، وقال أبو حنيفة: يجوز. وكسؤال المغفرة لمن مات كافرا، والخلود في النار للمؤمنين، وكسؤال نصرٍ لأمير مُشتملٍ على الظلم، وقد يكون **مكروها** كالدعاء في محل النجاسة والقاذورات، كمحل اللعب والكنسية والحمام، والدعاء على النفس والولد والخادم والمال، **ولا تعتريه الإباحة**، لأن الأصل فيه الاستحباب، وسُئل العز بن عبد السلام: هل يعصي من قال: لا حَاجة بنا إلى الدُّعاء، لأنه لا يردُّ القضاءَ؟ فأجاب بأنّه كذّب وعصى، ويلزمه أن يقول: لا حاجة بنا إلى الطاعة والإيمان لأنَّ ما قضاه الله تعالى من الثواب والعقاب لا بُدَّ منه، كما يلزمه ألا يأكل إذا جاعَ، وألا يشرب إذا عطِشَ، ولا يتداوى إذا مرض، وأن يلقى الكفار بلا سلاحٍ، ويقولَ ما قضاه الله لا يُردُّ، وهذا لا يقوله مسلم ولا عاقلٌ، وما يدري هذا الأحمق أن الله قد رتب مصالحَ الدنيا والآخرة على الأسباب. **الشنواني**.

(٤) قوله: **(رفع الحاجات)** أي: طلبها، وبعضهم قال في تعريف الدعاء: إظهار العجز والمسكنة=

(يَنْفَعُ) ممَّا نَزَلَ وممَّا لم ينزل، فينفعُ الأحياءَ والأمواتَ ويَضرُّهم، والنَّفع: الخير، وهو ما يتوصَّل به الإنسان إلى مطلوبه.

فالدُّعَاء يُوصِل إلى المطلُوبِ ولو صَدَر مِن كافرٍ[1]؛ لحديث أنسٍ رضي الله عنه: «دعوةُ المظلومِ مُستجابةٌ، وإنْ كانَ كافرًا»[2].

والقَضاءُ على قِسْمَيْنِ: مُبْرَمٌ، ومُعَلَّقٌ[3].

فالمُعلَّق: لا استحالةَ[4] في رفعِ ما عُلِّق رفعهُ منه على الدُّعاء، ولا في نُزول ما عُلِّقَ نزوله منه على الدُّعاء.

وأمَّا المُبْرَمُ: فالدُّعَاءُ وإنْ لم يرفعهُ؛ لكنْ ربَّما أَثَابَ اللهُ العبدَ على دُعائه برفعِه، أو أَنْزَلَ بالدَّاعي لُطفَه فيه، والمُدَّعى[5] ـ تَرَتُّبُ نفعٍ للدَّاعي أو لغيره

= بلسان التضرع. وقال السعد: إنه الطلب على سبيل التضرع. **الشنواني**.

(١) **قوله: (ولو صَدر مِن كافرٍ)** أي: على الراجح، وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ﴾ [الرعد: ١٤] فمعناه: عدم استجابته في خصوص الدعاء بتخفيف عذاب جهنم يوم القيامة. **الأمير والشنواني**.

(٢) لم أجده بهذا اللفظ، ولكن أخرج أبو داود الطيالسي في مسنده: (٩٣/٤ رقم: ٢٤٥٠)، وأحمد في مسنده: (٣٩٨/١٤ رقم: ٨٧٩٥)، عن أبي هريرة ما بمعناه، ولفظهما: «دَعْوَةُ الْمَظْلُومِ مُسْتَجَابَةٌ، وَإِنْ كَانَ فَاجِرًا، فَفُجُورُهُ عَلَى نَفْسِهِ».

(٣) **قوله: (معلق)** هذا بالنظر للظاهر والكتابة التي تقبل التغيير والتبديل، أما من حيث إن المولى تعالى عِلِمَ حصول المُعلَّق عليه أو عدمه فجميع الأشياء مُبرمةٌ، ولا يتركُ الدعاء اتكالا على ذلك؛ كما لا يترك الأكل اتكالا على إبرام الأمر في الشبع. **الأمير**. **وعند الشنواني**: ليس المراد مُعلقا على مطلق الشيء، بل القصد كونه معلقا على الدعاء، وأما المُعلق على صدقة مثلا؛ فلا ينفعُ فيه الدعاء.

(٤) في بعض النُسخ: «لاستحالةِ» وهو خطاء، وكذلك وقع في بعض النسخ المطبوعة.

(٥) أي مُدّعى أهل السُّنَّة.

على دُعائه عاجلا أو آجلا ـ يُخْرِجُه عن العَبثِيَّة.

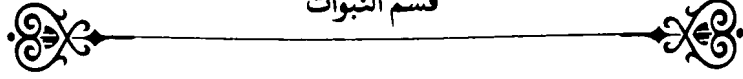
وَجَزْمُنَا الاعتِقادَ بِنَفعِ الدُّعَاءِ (كَمَا مِنَ القُرْآنِ وَعْدًا) أي: لأنَّ اللهَ وعَدَ به في القُرآن حالَ كونِ ذلكَ الموعودِ به (يُسْمَعُ) مِن تلاوته، قال تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠]، ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦].

وإطلاقُ هاتين الآيتين يُقيِّدُه[١] قوله تعالى: ﴿فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ﴾ [الأنعام: ٤١]، فالمرَادُ[٢]: الإجابة المُصرَّحُ بها في حديث مُناجاة موسى عليه السلام: «وَإِنْ دعوني أستجب لهم، فإمَّا أن يَروه عاجلًا، وإمَّا أنْ أَصرِفَ عنهم سُوءًا، وإمَّا أنْ أَدَّخِرهُ لهم في الآخرة»[٣] وفي كلام بعضهم: أنَّ الإجابةَ تتنوَّعُ؛ فتارةً يقع المطلوبُ بعينه على الفور، وتارةً يقعُ ولكن يَتأخَّر لحكمةٍ فيه، وتارةً تَقَعُ الإجابةُ بغير عين المطلوب؛ حيثُ لا يكونُ في المطلوبِ مَصلحةٌ ناجِزةٌ وفي الوَاقِع مَصلحةٌ نَاجزة، أو أصلح منها.

---

(١) **قوله: (وإطلاق هاتين الآيتين يقيده..)** جوابٌ عن سؤالٍ مُقدرٍ وهو: كيف يكون هذا الوعد بالإجابة في هاتين الآيتين؛ مع أنَّا نجدُ الإنسانَ يدعو ولا يُستجابُ له؟ فأجاب بقوله: (يقيده... الخ) وحاصله: أن الإجابة في الآيتين تُقيَّدُ بالمشيئة، والمعنى: أستجب لكم إن شئتُ. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (فالمراد... الخ)** الصواب: أو المراد. لأنه جواب آخرٌ غير الأول. **الشنواني**.

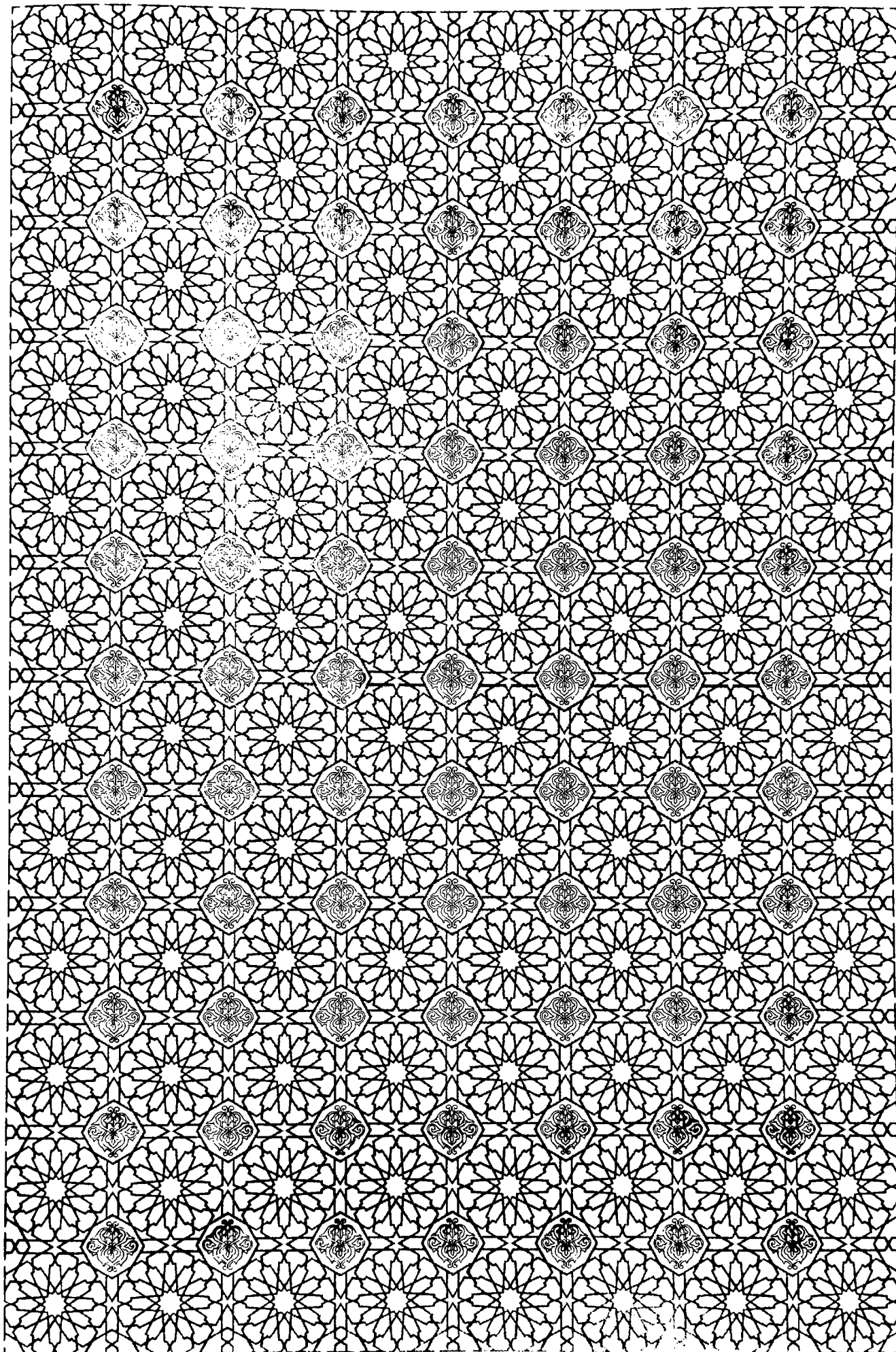
(٣) مُناجاة موسى أوردها البيهقي في «دلائل النبوة» وذكرها السيوطي في «الخصائص الكبرى»: (٢/٣٦٩). وعند الترمذي، برقم: (٣٦٠٤) بدون ذكر مناجاة موسى ما نصه: عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما مِن رجُلٍ يدعو الله بدعاء إلا استُجيبَ له، فإما أن يعجل في الدُّنيا، وإما أن يُدَّخر له في الآخرة، وإما أن يُكفَّر عنه مِن ذنوبه بقدر ما دعا، ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم أو يستعجل». قالوا: يا رسول الله وكيف يستعجل؟ قال: يقول: «دعوت ربي فما استجاب لي». وقال: هذا حديث غريب مِن هذا الوجه.

وتخصيصُ القرآنِ لِتواتُره[1]، لا لِقَصْرِ الدَّلالة عليه، فقد دعا ﷺ ربَّهُ ﷻ في مَواطنَ كثيرةٍ كيوم بدر، وعلى قاتِلِ أهل بئر معونة، وعلى المُستهزئين، وأجمعَ عليه السَّلفُ والخَلفُ.

ومِن آداب الدُّعاء[2]: تحرِّي الأوقات الفَاضِلة؛ كالسُّجود، وعند الأذان، ومِنها تقديمُ الوضوء والصَّلاة، واستقبال القبلة، ورفعُ الأيدي، وتقديمُ التَّوبة، والاعتراف بالذَّنب، والإخلاص، وافتتاحُه بالحمد والثَّناء والصَّلاة على النَّبي ﷺ، والسُّؤال بالأسماء الحُسنى، وختمُه بالصَّلاة والسَّلام عليه ﷺ، وجعْلُها في وسطه أيضًا، والله أعلم.

---

(١) جوابٌ عن سؤال مقدر هو: لم خُصَّ ذِكر دليل الدعاء من القرآن لا مِن غيره في النظم؟ وفيه ردٌّ على المُعتزلة.

(٢) **قوله: (ومن آداب الدُّعاء)** ومِن شروطه: أكل الحلال، وأن يدعو وهو موقن بالإجابة، وأن لا يكون قلبه غافلا، وأن لا يدعو بمحرم، وأن لا يدعو بما هو مستحيلٌ عادة، وأن لا يدعو إلا بما يليق. **الشنواني**.

قسم السمعیات

[وجوب الإيمان بالحفظة وكتبة الأعمال من الملائكة]

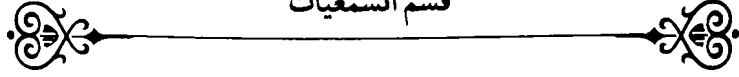
٨٥ - بكـلِّ عَبْـدٍ حـافظونَ وُكِّلُوا	وكـاتِبونَ خِيرَةٌ لَنْ يُهْمِلُوا
٨٦- مِنْ أَمْرِهِ شَــيْئًا فَعَلْ ولو ذَهِلْ	حَتَّى الأَنِينَ في المَرَضْ كَمَا نُقِلْ

ثُمَّ نبَّه على مسألةٍ مِن السَّمعيَّات يَجِبُ اعتقادُها بقوله: (**بِكُلِّ عَبْدٍ**)[1] مُكلَّفٍ مِن البشر، مؤمنًا كان أو كافرًا[2]، ذَكرًا كانَ أو أُنثى، حرًّا كان أو رقيقًا (**حَافِظُونَ**) لِمَا يصدرُ مِنه مِن قولٍ، أو فعلٍ[3]، ....

---

(١) **قوله:** (بكل عبدٍ) متعلقٌ بـ(وُكِّلوا) أي: حافظونَ وكلوا بكل عبدٍ، وهو شامل للإنس والجن والملائكة، أما الإنس والجن فظاهر، وأما الملائكة فقيل بالوقف، **والظاهر:** أنْ لا حفظة عليهم. **الشنواني. قال اللقاني في شرحه الصغير:** وقد تردَّدَ في الجن والملائكة الجَزُولي، أعليهم حفظةٌ أم لا... ثُم جزمَ بأنَّ على الجن حفظةً، واستبعدَ القول بذلك في الملائكة، ولم أقف عليه في الجنِّ لغيره، وهذه المباحثُ نقلية الأطراف. انظر: هداية المريد ج٢/ص٩٣٦ ـ ٩٣٧.

(٢) **قوله:** (أو كافرا) ولا يلزم مِن الكتب الإثابة في الجنة. **الأمير.** ولأنها تحفظُ أنفاسه وأعماله عليه وله، وصوبَ النوويُّ أن الكافر إذا فعل أفعالا جميلة لا تحتاج إلى نية، كالصدقة وصِلة الرحم، ثم أسلم.. يُثاب عليها، لأن ثوابها يكتب له، وعبارة الخطيب الشربيني في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿كِرَامًا كَٰتِبِينَ﴾ [الانفطار: ١١] ما نصه: واختلفوا في الكُفار هل عليهم حفظة؟ فقيل: لا؛ لأن أمرهم ظاهر وعملهم واحدٌ، قال تعالى: ﴿يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ﴾ [الرحمن: ٤١]. وقيل: عليهم حفظة، وهو ظاهر قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِٱلدِّينِ ۝ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ ۝ كِرَامًا كَٰتِبِينَ﴾ [الانفطار: ٩ ـ ١١]، وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ﴾ [الانشقاق: ١٠] فأخبرَ أن لهم كتابا، وأن عليهم حفظةً، **فإن قيل: فأي شيء يكتبه الذي عن يمينه ولا حسنة له؟ أجيبَ: بأن الذي عن يمينه يكون بإذن صاحبه شاهدا على ذلك وإن لم يكتب، ففي هذه الآية دلالة على أن الشاهد لا يشهد إلا بعد العلم؛ لوصفهم بكونهم حافظين، كراما كاتبين، يعلمون ما تفعلون، فدلَّ ذلك على كونهم عالمين بها حتى يكتبوها، فإذا كتبوها يكونوا عند أداء الشهادة.** اهـ عبارة الخطيب. بواسطة **الشنواني**

(٣) **قوله:** (مِن قول أو فعلٍ) شاملٌ للمُباح، لأن الكِتابة لا تستلزم العِقاب والثواب، واعتمد=

أو اعتقادٍ، هَمًّا[1] كان، أو عزمًا[2]، أو تقريرًا[3] (وُكِّلُوا)، أي: وكَّلَهُم اللهُ تعالىَ بالعبد، لا يفارِقُونَه ولو كانَ ببيتٍ فيه جَرَسٌ[4] أو كلبٌ أو صورةٌ، وأمَّا حديثُ: «لا تدخُلُ الملائكةُ بيتًا فيه جرَسٌ»[5] ونحوه، فالمُراد: ملائكة الرحمة، لا الحفظة؛ إذ لا يفارقُونَه بسببِ شيءٍ مِن ذلك إلَّا عند إحدى ثلاثِ حاجاتٍ: الغائط والجنابة[6] والغُسل، كما جاء ذلك في حديث ابن عبَّاس رضي الله تعالى عنهما[7].

= بعضهم: أن المُباح لا يُكتب.

(١) **قوله: (هَمّا)** هو التوجه إلى الفعل وقصده، ويُكتبُ الهم على السيئة والحسنة، ثم إن تركَ المعصية مخافة من الله.. مَحَا اللهُ عنه إثم الهمِّ، وإن تركَ الحسنة عجزا أثبتَ له ثواب الهمِّ، وقيل: يكتب الهم على الحسنة دون السيئة، فعلى الأول لا يلزم مِن الكتب المُؤاخَذة. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (أو عزما)** هو التصميمُ على الفعل والجزم به، سواء كان على طاعة أو معصية. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (أو تقريرا)** هو السكوت على الفعل مع قدرته على إزالته، وفي جعله مِن أفراد الاعتقاد نظرٌ، والأحسن أنه مقابلٌ للفعل والاعتقاد. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (جرس)** هو ما يوضع في العنق أو الرِجل، لأن النفس تسكن عند سماعه، وتُعرض عن السكون إلى الرب ﷻ، وحينئذٍ فلا تدخل الملائكة ذا البيت، وأما الكلب فللقذارة أو النجاسة، وأما الصورة فلعظم الإثم بمضاهاة الله في خلقه، لأنه الخالق المصور، **والظاهر**: ولو لم يصوت الجرس أو الكلب، وهو محتمل كراهة للذات التي شأنها ذلك. **الأمير والشنواني**.

(٥) أخرجه أبو داود في سننه: (٩٢/٤ رقم: ٤٢٣١)، وأحمد في مسنده: (١٧٤/٤٣ رقم: ٢٦٥٢) عن عائشة، وعند أحمد زيادة، ولفظه: «لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ جَرَسٌ، وَلَا تَصْحَبُ رُفْقَةً فِيهَا جَرَسٌ».

(٦) **قوله: (إلا عند إحدى ثلاث: الغائط، والجنابة)** فإن حصلَ منه ما يُكتبُ جُعلَ لهما علامة عليه فيكتباه بعد خروجه أو انفصاله من تلك الأمور الثلاثة. وقوله: (الغائط) المراد موضع الحاجة؛ بولا كان أو غائطا، وقوله: (الجنابة) المراد به الجماع. **الشنواني**.

(٧) عن ابن عباس، ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله ينهاكم عن التعري؛ فاستحيوا من ملائكة الله الذين معكم الكرام الكاتبين، الذين لا يفارقونكم إلا عند إحدى ثلاث حالات: الغائط، والجنابة، والغسل؛ فإذا اغتسل أحدكم بالعراء فليستتر بثوبه، أو بخذمة حائط،=

وعطفَ على «حافظون» للتَّفسير[1] قولَهُ: (وَكَاتِبُونَ خِيرَةٌ) أي: اختارهم الله ﷻ لذلك، هذا ما صرَّحَ به المصنِّفُ رحمه الله تعالى في شرحه الكبير[2]، والَّذي في الصَّغير[3] أنَّ العطفَ للتَّغاير[4]؛ لما ذكره بعضهم مِن أنَّ المعقِّبات في قوله تعالى: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: ١١] غير الكاتبين.

قال القرطبيُّ[5]: ويُقَوِّيه أنَّه لم يُنقل أنَّ الحفظةَ يفارقونَ العبد، ولا أنَّ حفظةَ اللَّيل غير حفظة النَّهارِ، وأنَّهُ لو كانوا هم الحفظة.. لم يقع الاكتفاءُ في السُّؤال منهم عن حالة التَّرك دون غيرها في قوله تعالى: «كيف تركتم عبادي؟»[6] وعندَ الطَّبرانيِّ: أنَّ عثمانَ سألَ النبيَّ ﷺ عن عدد الملائكة المُوكَّلينَ

= أو ببعيره» أخرجه البزار في مُسنده برقم: (٤٧٩٩).

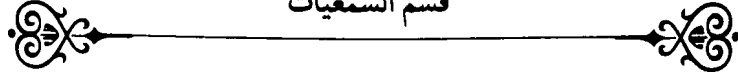
(١) **قوله: (للتفسير)** وحينئذٍ فالمراد من الحافظين: حافظون للأقوال والأفعال، وليس المراد مِن الحفظ الحِفظ مِن المضار. الشنواني.

(٢) أي صرَّح بأنَّ العطف للتفسير. انظر: «عمدة المريد» ج٣/ص١٢٤٤.

(٣) انظر: «هداية المريد» ج٢/ص٩٤٠.

(٤) **قوله: (ان العطف للتغاير)** أي: فهل المراد بالحافظين حفظ العبد من المضار؟ أو حفظ كل ما يصدر عنه من قول أو فعلٍ أو اعتقاد؟ والحاصل: أن الحفظةَ إن كانوا عينَ الكَتَبة؛ فالكتبةُ كثيرونَ، وإن كانوا غيرهم؛ فمقصورون على اثنين، فإن قلتَ: على الاحتمال الثاني ما وجه هذا الجمع في المتن؟ فالجواب: ما ذكره الشارح من أن هذا مقابلة الجمع بالجمع، فتقتضي القسمة على الآحاد، ويرِدُ عليه: أنه يكون على كل عبدٍ كاتبٌ فقط، والواقع خلافه. **الشنواني**.

(٥) الإمام المفسر أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فَرح القرطبي المالكي الأشعري، من كبار المفسرين وأئمتهم، صالح مُتعبِّد، رحل إلى الشرق، واستقر بـ(مُنْية ابن خُصَيب) في شمالي أسيوط، بمصر، **وتوفي فيها سنة (٦٧١هـ)** رحمه الله تعالى وأعلى مقامه. **من كتبه:** تفسيره المشهور «الجامع لأحكام القرآن» و«الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى» و«التقريب لكتاب التمهيد».

(٦) البخاري: (١/١٤٦ رقم: ٥٥٥) ومسلم: (١/٤٣٩ رقم: ٦٣٢).

بالآدميِّ، فقال: «لكلِّ آدميٍّ عشرةٌ باللَّيل وعشرةٌ بالنَّهار، واحدٌ عن يمينه، وآخرُ عن شماله، واثنان بين يديه ومن خلفه، واثنان على حاجبيه، وآخر قابضٌ على نَاصِيته، فإن تواضَع رفَعه، وإنْ تكبَّر وضَعه، واثنان على شفتيه ليس يحفظان عليه إلَّا الصَّلاة على محمَّدٍ ﷺ، والعاشِر يحرُسه مِن الحيَّة أنْ تدخل فَاه»[1]، ويؤخذ مِن الحديث أنَّ كلَّ عبدٍ وُكِّلَ به جمعٌ مِن الحَفَظَةِ، هذا على جعل العطف للتفسير، وأمَّا على جعله للمُغايرة فهو لمُطابَقة قوله: «بكل عبد»؛ لأنَّ كل واحد مِن العباد إنما عليه مَلكان؛ وهما: الرَّقِيبُ والعَتِيدُ، مِن ملائكة الليل والنهار.

والكَتْبُ حقيقيٌّ؛ بآلةٍ وقِرطاسٍ ومِدَادٍ يعلمها الله سبحانه، حملًا للنصوص على ظواهرها؛ ففي حديث معاذ بن جبلٍ[2] رضي الله عنه أنَّ رسولَ الله ﷺ

---

(١) أخرج الطبري في تفسيره عن عثمان مثل هذا، ولفظه: عن كِنانة العدوي قال: دخل عثمانُ بن عفانَ على رسول الله ﷺ فقال: «يا رسول الله أخبرني عن العبد كم معه من مَلكٍ؟ قال: مَلك على يمينك على حسناتك، وهو أمينٌ على الذي على الشمال، فإذا عملتَ حسنة كُتِبت عشرًا، وإذا عملت سيئة قال الذي على الشمال للذي على اليمين: اكتب! قال: لا لعله يستغفر الله ويتوب! فإذا قال ثلاثًا قال: نعم اكتب أراحنا الله منه، فبئس القرين، ما أقل مراقبته لله، وأقل استحياءَه منَّا! يقول الله: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨]. وملكان من بين يديك ومن خلفك، يقول الله: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: ١١] وملك قابض على ناصيتك، فإذا تواضعت لله رفعك، وإذا تجبَّرت على الله قصمك. وملكان على شفتيك ليس يحفظان عليك إلا الصَّلاة على محمد. وملك قائم على فيك لا يدع الحيّة تدخل في فيك، وملكان على عينيك. فهؤلاء عشرة أملاك على كلِّ آدميٍّ، ينزلون ملائكة الليل على ملائكة النهار، فهؤلاء عشرون ملكًا على كلِّ آدميٍّ، وإبليس بالنَّهار وولده بالليل». وقال ابن كثير في تفسيره: (٤/٤٣٨) عن هذا الحديث: وقدْ روى الإمام أبو جعفر ابن جريرٍ هاهُنا حديثا غريبا جدًّا. وأوردَ نحوه الحافظ في «فتح الباري» ٨/٣٧٢.

(٢) قوله: (ففي حديث مُعاذٍ) الأولى عدم التفريع؛ لأن فيه بيان القلم والمِداد، بخلاف الأول،=

قال: «إن الله لَطفَ الملكين الحافظين حتى أجلَسَهُما على النَّاجذين، وجعل لسانه قلمَهُما، وريقه مِدادَهما»[1] وخرَّجه الدَّيْلميُّ[2] مِن حديث عليٍّ بلفظ: «لِسَانُ الإنسانِ قَلَمُ المَلَك، وَرِيقُه مِدَادُه»[3] والمُراد بـ«النَّاجذين»: آخِرُ الأضْرَاسِ الأيمن والأيسر، وقيل: محلهما مِن الإنسان عاتقاه، وقيل: ذقنه، وقيل: شفتاه، وقيل: عنفقته[4]، وفي حديث معاذٍ مِن الأبلغيَّة ما ليس في غيره[5].

ومَلَكُ الحَسنات مِن ناحية اليمين أمينٌ أو أميرٌ على كاتبِ السيِّئات مِن ناحية اليسار، فإنْ مشى كان أحدُهما أمامه والآخر وراءه، وإنْ قعدَ كان

= وفيه أن هذا طريق مرجوحةٌ غير التي تفوض العلم إلى الله تعالى وليس تعليلا لها، كما قرره شيخنا العدوي، ولك أن تقول: التفويض في كيفية الكَتْب تفصيلا لا ينافي هذا فتأمل. **الأمير والشنواني**.

(١) ذكره السُّيوطيُّ في» الفتح الكبير في ضمِّ الزِّيادة إلى الجامع الصَّغير «عن معاذ ﷺ: (٣١٨/١ رقم: ٣٤٢١).

(٢) هو شيرويه بن شهردار بن شيرويه بن فناخسرو، أبو شجاع الديلميّ الهمذاني، مؤرخ مِن العلماء بالحديث، **ولد سنة: (٤٤٥ هـ)**، ذكره ابن الصلاح فقال: كان محدّثا، واسع الرحلة، حسنَ الخُلق والخَلق، ذكيا، صلبا في السّنّة، قليل الكلام، صنّف تصانيف اشتهرت عنه. له «تاريخ همذان» بلده، و«فردوس الأخبار بمأثور الخطاب المخرج على كتاب الشهاب» اختصره ابنه شهردار وسماه: «مسند الفردوس» واختصر المختصر ابن حجر العسقلاني وسماه: «تسديد القوس في اختصار مسند الفردوس». **توفي سنة: (٥٠٩ هـ)** رحمه الله.

(٣) ورد في كتاب «الصمت وآداب اللسان»: (٨١/١ رقم: ٧٩) و«الفردوس بمأثور الخطاب»: (٣٥١) و«الدُّرُّ المنثور في التَّفسير المأثور»: (٥٩٤/٧).

(٤) **قوله: (عنفقته)** هي الشعر الذي تحت الشفة السُّفلى. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (وفي حديث معاذ من الأبلغية... الخ)** وهي هنا كثرة إفادة الزجر، لأنه بيَّن فيه أن لسانه هو رأس كل خطيئة، هو الذي يكتب السيئات، فأكثر المصائب من اللسان، ومع ذلك هو الذي يكتبُ. **الشنواني**.

أحدُهما على يمينه والآخر على يساره، وإنْ رَقَدَ كان أحدُهما عندَ رأسه والآخر عند رجليه كما رُوِي عن مجاهد[١]: «لا يتغيَّران ما دامَ حيًّا»، وقيل: بل لكلِّ يوم وليلة مَلَكان يتعاقبان عند صلاة العصر وصلاة الصُّبح، ويؤرِّخونَ ما يكتبون مِن أعمال العِباد بالأيَّام والجُمَع والأعوام والأمَاكن.

(لَنْ يُهْمِلُوا)، أي: لا يَترُكونَ (مِنْ أَمْرِهِ شَيْئًا فَعَلْ) المرادُ مِن الفعل ما يعمُّ القولَ وغيره، كما ذكره أولًا؛ إذ الكتابة ليست مُختصَّةً بالأقوال، بل تكون في الأفعال، والاعتقادات، والنيَّات، كذكر القلبِ سرًّا بعلامة يعرفونه بها، ففي حديث حجاج بن دينار[٢]: «قلت لأبي مِعْشَر: الرَّجل يذكر الله في نفسه، كيف تكتبه الملائكة؟ قال: يجدون الرِّيح»، وفي حديث ابن عمر ﵄ قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا كذب العبد كذبة تباعد عنه المَلك مِيلًا مِن نَتنِ ما جاء به»[٣].

---

(١) هو التابعي الإمام المفسر أبو الحجاج مجاهد بن جبر المكيّ، مولى بني مخزوم، ولد سنة: (٢١ هـ) قال الذهبي: شيخ القراء والمفسرين، أخذ التفسير عن ابن عباس، قرأه عليه ثلاث مرات، يقف عند كل آية يسأله: فيم نزلت وكيف كانت؟ وتنقل في الأسفار، واستقر في الكوفة. وكان لا يسمع بأعجوبة إلا ذهب فنظر إليها: ذهب إلى «بئر برهوت» بحضرموت، وذهب إلى «بابل» يبحث عن هاروت وماروت. أما كتابه في «التفسير» فيتقيه المفسرون، وسُئل الأعمش عن ذلك، فقال: كانوا يرون أنه يَسأل أهل الكتاب، يعني النصارى واليهود. ويقال: أنه مات وهو ساجد، وتوفي سنة: (١٠٣ هـ) على خلاف فيه، وقيل سنة: (١٠٢) وعن ابن المديني أنه توفي سنة: (١٠٤هـ).

(٢) هو حجاج بن دينار الواسطي، مولى أشجع البطيخي، مِن رواة الأحاديث، وثقه جماعة، وتوفي قبل (١٥٠ هـ).

(٣) أخرجه السيوطي بهذا اللفظ في الجامع الصغير: (١/١٣٠ رقم: ٨٤٠)، وأخرجه بألفاظ متقاربة: البغوي في مصابيح السنة: (٣/٣٢٦ رقم: ٣٧٧٢)، والترمذي في سننه: (٤/٣٤٨ رقم: ١٩١٧٢) وقال: قال يحيى: فأقرَّ به عبد الرحيم بن هارون؟ فقال: نعم. هذا حديثٌ=

وظواهرُ الآثارِ أنَّ الحسنات تُكتَبُ مُتميِّزةً عن السَّيئات؛ فقيل: إنَّ سيِّئات المؤمنِ أول كتابه، وآخره: هذه ذنوبُكَ قد سَترتُها وغفرتُها. وحسناتُ الكافر أول كتابه، وآخره: هذه حسناتُك قد رددتُها عليك وما قبلتُها.

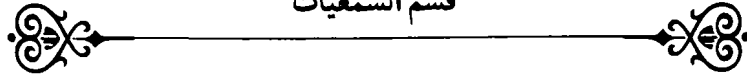
(وَلَوْ ذَهِلْ) حَالَ صُدورِ ذَلك الفِعلِ عنه؛ لأنَّه ليس الغرضُ مِن الكَتْب الإثابةُ ولا المعاقبة؛ ففي حديث ابن عبَّاسٍ ﵄ في قوله تعالى: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨]، قال: يُكتب كلُّ ما يتكلَّم به مِن خيرٍ أو شرٍّ؛ حتَّى أنَّه ليُكتَب قوله: أكلت، شربت، ذهبت، جئت، رأيت، حتَّى إذا كان يوم الخميس عُرِضَ قولُه وعمَله؛ فَأُقِرَّ منه ما كان مِن خيرٍ أو شرٍّ، وأُلْغِيَ سَائِرُه[١].

ثُمَّ هذه الكتابة مما يجب الإيمان[٢] به، ليست لحاجةٍ دعتْ إلى ذلك، وإنَّما يَعلَمُ حكمتها سبحانه، على أنَّ فائدتها أنَّ العبدَ إذا علِمَ بها.. استحيا، وترك المعصية، وقيل: لأنَّهم شهودٌ بين الله تعالى وبين خلقه، ولذا يقالُ للعبد[٣] يومَ القيامة: «كفى بنفسك اليوم عليك حسيبًا، وبالكرام الكاتبين شهودًا».

= حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، تفرد به عبد الرحيم بن هارون. وأبو نعيم في حلية الأولياء: (١٩٧/٨).

(١) انظر: «الدر المنثور» ج٧/ص٥٩٣. وقال الحافظ العسقلاني بعد أن أورد هذا الأثر: لم أر هذا موصولا مِن كلام ابن عباس مِن وجه ثابت. انظر: «فتح الباري» ج١٣/ص٥٢٣.

(٢) قال يوسف بن عمر: مَن كذب بهذا الحكم، أو شكَّ فيه؛ فهو كافرٌ؛ لثبوته بالكتاب، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ۝ كِرَامًا كَاتِبِينَ﴾ [الانفطار ١٠ ـ ١١] وبقوله ﷺ: «يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل، وملائكة بالنهار» وبالإجماع. اهـ. قال الأقفهسي بعد أن وافق ابن عمر فيما مرَّ: وأما مَن جهله فهو كافرٌ عند الفقهاء. وقال الأصوليون: ليس بكافرٍ. قلت: الصواب عدم إكفاره، والله أعلم. انظر: «عمد المريد» ج٣/ص١٢٥٥ ـ ١٢٥٦.

(٣) في المطبوع: «يقال للشخص» وفي بعض النسخ المخطوطة: «يقال للبعض».

والذُهولُ عن الشيء: نِسيانُه والغفلة عنه.

يكتبونَ عليه (حَتَّى الأَنِينَ) الصَادرَ عن طبيعته (فِي المَرَضْ) هذا التَّعميم في الكتابة (كَمَا نُقِلْ) أي: نقله أئمةُ الدِّين وعلماءُ المسلمين وقالُوا به، ومِن أعظمهم الإمامُ مالك رضي الله عنه، ومثلُه لا يُقال بالرَّأي، تمسكوا بقوله تعالى: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨]، إذ وقوع «قول» في سياق النَّفي يقتضي العُمومَ.

والأنين: مَصدر أَنَّ الرَّجل يئِنُّ بالكسر أنينًا وأُنانًا ـ بالضم ـ صوَّتَ؛ فالذَّكَرُ: آنٌّ، على فاعل، والأُنثى: آنَّةٌ.

وينبغي[١] حمل قوله: «حتَّى الأنين في المرض» على معنى أنَّه يُكتب له في مرضه خيراتٌ وطاعات؛ لما في حديث أنسٍ رضي الله عنه، قال: رسول الله ﷺ: «إذا ابتلىَ اللهُ العبدَ ببلاءٍ في جَسدِه؛ قال الله للمَلَك: اكتب له صالح عمله الذي كان يعمله[٢]؛ فإن شفاه.. غسله وطهَّره، وإن قبضه غفر له ورحمه»[٣] وفي حديث عليٍّ رضي الله عنه رفعه: «يُوحِي اللهُ إلى الحَفَظَة: لا تكتبُوا على عبدي عِندَ ضَجَرِه[٤] شيئًا»[٥].

---

(١) قوله: (وينبغي) هو حملٌ بعيدٌ، وإنما يحتاج له بناءً على أنَّ المُباح لا يُكتبُ. **الأمير**.

(٢) **قوله: (كان يعلمه)** أي: وعجز عنه بالمرض. **الأمير**.

(٣) مسند أبي يعلى الموصلي: (٧/٢٣٣، رقم: ٤٢٣٥)، وأمالي ابن بشران: (١/٣٢٩ رقم: ١٦٢١).

(٤) **قوله: (ضجره)** أي: إذا غلبه نوعُ قَلَقٍ، فسُبحان من وسعت رحمته كل شيء. **الأمير**.

(٥) أخرجه الديلمي في الفردوس بمأثور الخطاب: (٥/٢٦٢، رقم: ٨١٢٩) عن الحسين بن علي بن أبي طالب، بلفظ: «يوحي الله إلى الحفظة الكرام البررة لا تكتبوا على عبدي عند ضجره شيئًا».

٨٧ ـ فَحَاسِبِ النَّفْسَ وقَلِّلْ الامَلَا[١] فـرُبَّ مَـنْ جَـدَّ لِأَمْـرٍ وَصَـلَا

وإذا علمتَ أنَّ عليك مَن يحفظُ أعمالَكَ ويكتُبها (**فَحَاسِبِ النَّفْسَ**)[٢]، أي: نفسكَ؛ لتُريحَ الملائكةَ مِن التَّعب، فتحاسبها على كل فعلٍ قبل القدوم عليه، حتَّى لا تتلبَّس به إلا بعد معرفة حُكم الله فيه؛ لأنَّ مَن حاسب نفسه في الدُّنيا هان عليه حِساب الآخرة (**وَقَلِّلْ**)، أي: قَصِّر (**الأَمَلَا**) وهو: رجاءُ ما تُحبُّه النَّفس، كطول عمرٍ، وزيادةِ غِنًى، وهو مذمومٌ إلَّا مِن العُلماء[٣]، والأصلُ في هذا قوله ﷺ: «كُن في الدُّنيا كأنَّكَ غَريبٌ أو عَابِرِ سَبيلٍ، وعدَّ نفسكَ مِن أهل القُبور»[٤]، (**فَرُبَّ مَنْ جَدَّ لِأَمْرٍ**) أي: لأنَّهُ رُبَّ مَنِ اجتهد بتوفيق الله تعالى لتَحصِيل أمرٍ مِن أمور الآخرة أو الدُّنيا (**وَصَلَا**) إليه، لتقدير

---

(١) قوله: (**الاَمَلَا**) بدرج همزة أداة التعريف، وتحريك لامه بنقل حركة همزة (أمل) إليها بعد حذفها على حد ما قيل في (لحمر) والأصل: الأحمر. «المصنف في الكبير» وفي بعض نسخ شروح الجوهرة: (وقِلَّ الأملا).

(٢) قوله: (**فحاسب النفس**) مُفرعٌ على قوله: (لن يهملوا)

(٣) قوله: (**إلا من العلماء**) أي: حيث أملوا طول العُمر لنفع المسلمين، فيثابون على نية ذلك. **الأمير**.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، رقم: (٦٤١٦) بدون قوله: (وعُدَّ نفسك مِن أهل القبور) وهذا الزيادة عند الترمذي في سننه رقم: (٢٣٣٣) وأحمد في مُسنده: (٤٧٦٤) بلفظ: (واعدُد نفسكَ في الموتى). قال الحافظ العسقلاني في «الفتح» ١١/٢٣٤ ناقلًا عن الطيبي: ليست (أو) للشك، بل للتخيير والإباحة، والأحسنُ أن تكون بمعنى (بل)، فشبَّهَ الناسكَ السالكَ بالغريب الذي ليس له مسكن يؤويه، ولا سكن يُسلِّيه، ثم ترقى وأضرب عنه إلى عابر السبيل، لأن الغريب قد يسكن في بلد الغربة؛ بخلاف عابر السبيل القاصد لبلد شاسع، وبينهما أودية مُردية، ومفاوز مُهلكة، وقطاع طريق، فإنَّ مِن شأنه أن لا يقيم لحظةً، ولا يسَكُن لمحةً، وانظر شرحه في «جامع العلوم والحكم» لابن رجب ٢ج/ص٣٧٦ ـ ٣٩٢.

الله له في الأزل وصولَه إليه.

[حقيقةُ الموتِ وقبضُ الأرواح]

٨٨ ـ وَوَاجِبٌ إيمانُنَا بالموتِ ... ويَقْبِضُ الرُّوحَ رَسُولُ الموتِ

(وَوَاجِبٌ إِيمَانُنَا) ـ مُبتدأ وخبر[١] ـ ، أي: تصديقنا (بِالمَوْتِ) ونزوله بكلِّ ذِي روحٍ واجبٌ؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠]، ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، والأحاديثُ فيه كثيرةٌ، ولأنَّه مِن مُجَوَّزَات[٢] العُقول التي وردَ الشَّرعُ بها؛ فوجب اعتقادها.

ومذهبُ إمامِنا الأشعريِّ رحمه الله تعالى: أنَّ الموتَ كيفيَّةٌ وجوديَّةٌ[٣]

(١) قوله: (مبتدأ وخبر) أي: على التقديم والتأخير. الشنواني. وقوله: (بالموت) يعني بعمومه، وفناء الكل كما نبه عليه الشارح ردا على الدَّهريَّة الذين قالوا: «أرحامٌ تدفع وأرضٌ تبلع». أو المُراد: الموتُ على الوجه المعهود شرعا مِن تقدير الآجال، لا كما قالت الحُكماء: إنه بمجرد اختلال الطبيعة وتلاشي المِزاج. وأما أصل وقوع الموت فمُشاهدٌ لا يشك فيه عاقلٌ فلا حاجة للنص عليه، وفي كلام الحسن: «ما رأيت يقينا أشبه بالباطل مِن الموت». أراد: يتيقنه الإنسان ولا يتهيأ له؛ فكأنه يكذبه. الأمير والشنواني.

(٢) قوله: (مِن مجوزات) بفتح الواو، اسم مفعول، ولا يصح بلفظ اسم الفاعل؛ لأن اسم الفاعل لا يضاف إلى مرفوعه، لئلا يلزم إضافة الشيء لنفسه، وهي لا تصح، بخلاف اسم المفعول، قال في الخلاصة:

وقد يضاف ذا إلى اسم مُرتفع ....

الشنواني.

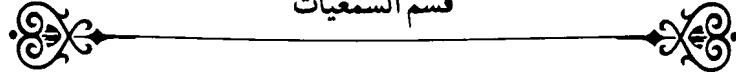
(٣) قوله: (كيفية وجودية) أي: صفة قائمة بالميت، وقوله: (وجودية) أي: يمكن أن تُرى بالبصر، وحينئذ فالتقابل بينه وبين الحياة مِن تقابل التضاد، ويدلُّ لكونه وجوديا قوله تعالى:=

تُضادُّ الحياةَ، فلا يَعرى الجِسم الحيوانيُّ عنهما، ولا يجتمعان فيه، وليس بعدمٍ محضٍ ولا فناءٍ صِرفٍ، وإنَّما هو انقطاعُ تعلُّقِ الرُّوحِ بالبدنِ، ومفارقةٌ وحيلولةٌ بينهما، وتبدُّل حالٍ بحال، وانتقالٌ مِن دارٍ إلى دارٍ، وفي حديثِ عمرَ بن عبد العزيز: «إنَّما خُلِقتم للأبد، ولكنَّكم تَنتقِلون مِن دارٍ إلى دارٍ[1]»[2]، وقد أشرتُ إلى شيءٍ مِن لُبَابه بكتابي: «ابتسام الأزهار».

(وَ) واجبٌ إيمَانُنا أيضًا بأنَّهُ: (يَقْبِضُ الرُّوحَ)، أي: يُخرِجُها ويأخُذها بإذن ربِّه ﷻ مِن مَقرِّها أو مِن يد أعوَانِه، ولو أرواحَ الشُّهدَاء، برًّا وبحرًا، والمراد: جميعُ أرواحِ الثَّقلينِ والمَلائكة والبَهائم والطَّير وغيرهم ولو بَعوضةً.

= ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك: ٢] وهو الإيجاد والإخراج من العدم إلى الوجود، فيكون الموت وجوديا، ومذهب الأستاذ الإسفراييني والزمخشري: أنه عدم الحياة عمَّا مِن شأنه الحياة؛ فيكون عدم ملكة للحياة، وعليه فالتقابل بينه وبين الحياة مِن تقابل العدم والملكة، وأُول (خَلَقَ) في الآية بمعنى: التقدير، وهو أعمُّ من الإيجاد، إذ العدم يقدَّر، ولو سُلِّمَ كونه بمعنى الإيجاد.. جازَ أن يُراد بخلق الموت إيجاد أسبابه، أو يقدر المضاف، وذلك غير عزيز في الكلام، ورُدَّ بأنَّ هذا كله خلاف الظاهر، ولا ضرورة تدعو إليه؛ فيجب اجتنابه، وأوَّلَ الأستاذُ الموتَ في الآية بالآخرة، والحياة فيها بالدنيا، مُستندا لما روي عن ابن عباس مِن تفسيرها بذلك، والكل خلاف الظاهر، والنصوص يجب أن تجري على ظواهرها إلا لقرينة، وتوقفَ بعض العلماء على القول بأنه وجودي هل هو جوهر أو عرضٌ؟ قلت: صريحُ كلام الشيخ الأشعري على أنه عرض. اهـ. **الشنواني**. **الأمير**: وبالجملة الموتُ صفة للميت، فما في شرح المصنف وغيره من أن الموت معنى في كف ملك الموت، أو تصويره بكبش، والحياةَ بفرسٍ كله باعتبار الأسباب والتمثيل، والوقفُ والتفويضُ في أمثال هذه المقامات أولى.

(١) في نسخة: «من دار إلى دار أخرى».

(٢) حلية الأولياء: (٢٨٧/٥).

(رَسُولُ المَوْتِ) عزرائيل عليه السلام[1]، ومَعناهُ عبد الجبَّار، كما ذهبَ إليه أهلُ الحقِّ، خلافًا للمعتزلة، حيث ذهبوا إلى أنَّه لا يقبضُ أرواحَ غيرِ الثَّقلين، وللمُبتدعة الذَّاهبين إلى أنَّه لا يقبضُ أرواحَ البهائم، بل أعوانُه[2]، وأَشارَ إلى الرَّدِّ على الجميع بـ«أل» الدَّالَّة على العُموم[3].

وهُو مَلَكٌ عَظيمٌ هائلُ المَنْظَرِ مُفزعٌ جدًّا، رأسُه في السَّماء العليا، ورِجلاه في تُخوم الأرض السُّفلى، ووجهُه مقابلَ اللَّوحِ المحفوظِ، والخَلْقُ بين عينيه، وله أعوانٌ بعدد مَن يموتُ، يترفَّق بالمؤمن ويأتيه في صُورةٍ حسنة، دونَ غيره، ومجيءُ الموتِ والعبدُ علىَ عملٍ صالحٍ يُسهِّل الموتَ، وكذا السِّواكُ فيما ذكره جماعةٌ، واستدلُّوا بحديث عائشةَ في الصَّحيح في قِصَّة سِواكه ﷺ عند موته[4].

وأمَّا إسنادُ التَّوفِّي إليه تعالى في قوله: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ

---

(١) قال الشيخ محمد الإطفيحي في حاشيته على هداية المريد: كتب شيخنا الطوخي ما نصه: ولم يصرَّح اسم ملك الموت في القرآن والأحاديث الصحاح، وإنما جاء في بعض الآثار بعزرائيل، قاله ابن كثير، وكتب أيضا: ويُبصرُ الأعمى ملك الموت عند قبض روحه. انظر: «هداية المريد» ج٢/ص٩٤٦. بتحقيق الشيخ مروان البجاوي.

(٢) ما يدلُّ على ما ذهب إليه أهل السنة ما ورد في الحديث على لسان ملك الموت: «لَوْ أردتُ قبضَ روحِ بعوضةٍ لم أستطِع إلَّا بإذن ربي» أخرجه الطبراني في الكبير، برقم: (٤١٨٨)

(٣) «ال» في كلمة الروح، فتعميم القول بقبض ملك الموت أو أعوانه كل روحٍ هو مذهب أهل السنة.

(٤) صحيح البخاري: (٢/٤ ـ ٥، رقم: ٨٩٠)، بلفظ: عن عائشةَ رضي الله عنها، قالت: دخل عبد الرحمنِ بن أبي بكر ومعهُ سِواكٌ يَسْتَنُّ به، فنظرَ إليه رسولُ اللهِ ﷺ، فقلتُ له: أعطني هذا السِّواكَ يا عبد الرحمن، فأعطَانِيهِ، فقصمْتُهُ، ثم مضَغْتُه؛ فأعطيتُه رسولَ الله ﷺ، فَاسْتَنَّ به وهو مُستَسِندٌ إلى صدري».

مَوْتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢]؛ فلأنَّه الخالِق الحقيقيُّ المُوجِد له، ولمَّا باشره مَلكُ الموتِ أُسنِدَ إليه، كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾[1] [السجدة: ١١]، كنِسبتِه إلى أعوانه لمعالجتهم نَزْعها في قوله تعالى: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ [الأنعام: ٦١].

[بيانُ أنَّ الأجَلَ واحدٌ والمقتولُ مَيِّتٌ بأجلِه عندَ أهل السُّنَّة]

٨٩ ـ ومَيِّـتٌ بِعُمْـرِهِ مَـنْ يُقْتَـلُ　　　وغيـرُ هـذا بَاطِـلٌ لا يُقْبَـلُ

ولمَّا كانَ مذهبُ أهلِ الحقِّ اتِّحادُ الأَجَلِ وعدم قبوله الزِّيادةَ والنُّقصانَ كما وردت به الآثارُ؛ أشارَ إلى ذلك بقوله: (وَمَيِّتٌ بِعُمْرِهِ) أي: بانتهاء أَجَلِه[2]،

---

(١) فائدة: في شرح «الرسالة القشيرية» لشيخ الإسلام: واعلم أن في كل جسدٍ روحيْن، **أحدهما**: روح اليقظة، وهي التي مادامت في الجسد كان حيا؛ فإذا فارقته نامَ وأتت المرائي، **ثانيهما**: روح الحياة، وهي التي مادامت في الجسد كان حيا؛ فإذا فارقته ماتَ، والنوم انقطاع الروح عن ظاهر البدن، والموتُ انقطاعها عن ظاهره وباطنه، والروحان في باطن الإنسان، وقد يكون في باطنه روحٌ ثالثةٌ، وهي روح الشيطان، ومقرُّها الصدر، لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ﴾ [الناس: ٥]، ولا تموت روحُ الحياة بل ترفع إلى السماء حيَّةً، لكن لا تفتح أبوابها لأرواح الكفار، ثم إذا نزلت في القبر تكون مجردة عن الأجسام، منعمة بالثواب أو معذبة بالعقاب، نبَّه على ذلك العز بن عبد السلام. اهـ. وما ذكره شيخ الإسلام تبعا للإمام العز مِن تعدد الروح ردَّهُ الشارح فيما سيأتي في شرح قوله: (ولا تخض في الروح) بأن الأصحَّ أنه ليس في كل بدنٍ إلا روحٌ واحدةٌ، خلافا للعز بن عبد السلام. انظر: «حاشية هداية المريد» ج٢/ص٩٥٠. بتحقيق الشيخ مروان البجاوي.

(٢) **الأجلُ لغة**: الوقتُ، وأجلُ الشيء يُقال لجميع مدته ولآخرها، كما يقال: أجل الدَّيْن شهران، أو آخر شهر كذا، ثم شاع استعماله في آخر مُدة الحياة، فلهذا يُفسَّر بالوقت الذي علم الله بطلان حياة الحيوان عنده. انظر: «هداية المريد» ج٢/ص٩٥٤.

ـ خبر قوله ـ: (مَنْ يُقْتَلُ): المبتدأ[١]، أي: كلّ ذي روحٍ يُفعل به ما يُزهق روحه، يعني أنَّ مُختار أهل السُّنَّة: وجوب اعتقادِ أنَّ الأجلَ بحَسَب عِلْم اللهِ تَعالى واحدٌ لا تَعدُّدَ فيه، وأنَّ كُلَّ مَقتُولٍ مَيِّتٌ بسبب انقضاء عُمره وعند حضور أجله، في الوقت الَّذي علمَ الله في الأزل حُصولَ موتِه فيه بإيجاده تعالى وخلْقه، مِن غير مَدخليَّةٍ للقاتل فيه؛ لا مُباشرةً ولا تولُّدًا[٢]، وأنَّه لو لم يُقتل لجازَ أنْ يموتَ في ذلك الوقت وأنْ لا يموتَ، مِن غير قطعٍ بامتدادِ العمر ولا بالموت بدلَ القتل، بدليل أنَّ اللهَ تعالى قد حَكمَ بآجالِ العباد على ما عَلم مِن غير تَردُّدٍ، وأنَّهُ ﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمۡ فَلَا يَسۡتَـٔۡخِرُونَ سَاعَةٗ وَلَا يَسۡتَقۡدِمُونَ﴾ [يونس: ٤٩]، في آياتٍ وأحاديثَ دالَّةٍ على أنَّ كُلَّ هالكٍ يَستَوفي أجلَهُ مِن غير تَقدُّمٍ عليه ولا تَأخُّرٍ عنه.

وحديثُ: أنَّ بعضَ الطَّاعات يزيدُ في العمر.. لا يُعارِضُ القواطِعَ؛ لأنَّه خبرُ واحدٍ[٣]، أو أنَّ الزِّيادة فيه بحسَب الخير والبَركة، أو بالنِّسبة إلى ما أثبتته الملائكة في صُحفِها، فقد يُثبَتُ فيها الشَّيء مُطلقًا[٤]، وهو في عِلم الله تعالى

---

(١) كذا في جميع النسخ المخطوطة، وفي المطبوع زيادة: الواقع مبتدأ.

(٢) في بعض النسخ: تَوْلِيدًا. **قوله: (لا مُباشرةً ولا تَولُّدا)** اعلم أن أهل الاعتزال يقولون: إذا قَتَلَ شخصٌ آخرَ بسيفٍ، فالحركة مخلوقةٌ للعبد مباشرةً، والقطع الناشئ عن السيف مخلوقٌ له تولُّدا، لأنَّ التولُّدَ هو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر، فالفعل الأول نفس الحركة، والثاني قطع الرقبة، فالقتل في هذه الصورة فعل العبد تولدا، بمعنى أنه خلقه عن طريق التولد. **الشنواني**.

(٣) لا يخفى أن هذا الجواب الأول فيه تسليمان: تسليم بصحة هذا الخبر الآحاد، وتسليم بمعناه الظاهر، ولذلك يُسمى هذا الجواب بالوقوف على الظاهر، بخلاف جوابه الثاني.

(٤) **قوله: (فقد يثبت فيها الشيء مُطلقا)** كأن يكونَ الموجودُ في صُحف الملائكة أنَّ عمره=

مُقيَّدٌ[١]، ثم يؤولُ إلى موجَب علمه سبحانه على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[٢] [الرعد: ٣٩]، فالمعتبرُ إنما هو ما تعلَّقَ العلمُ الأزليُّ ببلُوغه، هذا ما عليه أهل الحقِّ.

(وَغَيْرُ هَذَا) مِن مذاهب المُخالفين، كمَذهب الكَعبيِّ[٣] مِن المُعتزلةِ: أَنَّ المَقتُولَ ليسَ بميّتٍ؛ لأنَّ القتلَ فعلُ العبد، والموتُ فعله تعالى وأثرُ صُنْعِه[٤]، فالمقتول له أجلان: القتل والموت، وأنَّه لو لم يُقتل لعاشَ إلى أجله الَّذي هو الموت. وكمذهب الكثير[٥] مِن المعتزلة أنَّ القاتلَ قطعَ على المقتولِ أَجلَهُ، وأنَّه لو لم يُقتَل لعاشَ إلى أمدٍ هو أجلُه الَّذي عَلِم اللهُ موتَه فيه

= خمسون مثلا، وهو في علم الله تعالى مُقيّدٌ بأن لا يفعل طالعة مثلا؛ وإن فعلها فله ستون، وسبقَ في علمه أنه يفعلها، فالزيادة على ما في الصُحف، فهي زيادة بحسب الظاهر. الشنواني.

(١) فائدة: قال اللقاني: وعلى هذه الوجوه الدعاءُ بطول العمر والحياة والبقاء.. مُتَّجِهٌ جوازُه، على معنى تمنّي أن يكون ممن قدَّر الله له ذلك، فلا يمنعه إلا جاهلٌ بمثل هذه المباحث. انظر: «هداية المريد» ج٢/ص٩٥٤.

(٢) قوله: (وعنده أم الكتاب) أي: أصله الذي لا يتبدل ولا يتغير.

(٣) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي، من متكلمي معتزلة بغداد، بل هو مِن رؤوس المعتزلة، وله آراء خاصة في الكلام والأصول، وله أتباع ويسمون بالكعبية، وكان حنفي المذهب في الفروع، والكعبي نسبة إلى جده، والبلخي نسبة إلى بلده، وبلخ مدينة في إقليم خرسان، وتعرف في وقتنا الحاضر بـ: «مزار شيف» في أفغانستان، قال عنه الإمام الماتريدي في كتابه التوحيد: «البلخي يعرف عند المعتزلة بإمام أهل الأرض في ذلك الزمان» ألف العديد مِن الكتب، وقد طبع له حديثا عن دار الفتح: «كتاب المقالات» و«عيون المسائل والجوابات» توفي سنة: (٣١٩ هـ).

(٤) في المطبوع: «صَنِيعه» والمثبت مِن جميع النسخ المخطوطة.

(٥) هذا مبنيٌّ على انه أجلٌ واحدٌ لكنه يقبل النقص.

لولا القتلُ، أو[1] لماتَ في ذلك الوقت (**بَاطِلٌ**) أي: غير مُطابقٍ للوَاقع؛ لمنَافاتِه القواطعَ الَّتي لا تَقبلُ التَّأويلَ، وكلُّ باطلٍ (**لَا يُقْبَلُ**) عند العُقَلاء المُتمسِّكين بالحقّ.

[الكلامُ في فنَاء النَّفس والرُّوح]

٩٠- وفي فَنَا النَّفْسِ لَدَى النَّفْخِ اخْتُلِفْ	واستظْهَرَ السُّبكيْ بَقَاهَا اللَّذْ عُرِفْ

ولمَّا اختُلِفَ في هلاكِ الرُّوح وفَنائها عند النَّفخة الأُولى أو استمْرارها وبقائها.. ذَكرهُ لمُناسبتِه لقبضِها؛ لأنَّ حقيقته المَسكُ باليد، وهو مُشعِرٌ بجسميَّتها، وكل جِسم مُعرَّضٌ للفناء قابلٌ له، لقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، أشارَ إلى ذلك بقوله: (**وَفِي**) وجوب (**فَنَا النَّفْسِ**)[2]، أي: ذهابِ صُورتِها سمعًا (**لَدَى**) أي: عند (**النَّفْخِ**) الأوَّلِ الصَّادرِ مِن إسرافيلَ عليه السلام في الصُّور، وهو النَّاقُور[3] الَّذي يَجمعُ الله فيه الأرواحَ، المُشتمل على ثُقب بعددِها، وهذه النَّفخةُ الأولى

---

(١) وهو قول أبي الهذيل العلاف منهم. **فالحاصل**: أنَّ أهل الاعتزال افترقوا فرقتين: الأولى تقولُ: له أجلان، وهو ما عليه الكعبية. والثانية تقول: له أجلٌ واحدٌ. وهذه الفرقة الثانية افترقت فرقتين: فالأولى تقول: لو لم يُقتل لعاش جزمًا إلى أمدٍ، فالأجل الواحدُ عندهم يزيد وينقصُ. وهو مذهب جمهورهم، والثانية تقول: لو لم يُقتل لمات جزما بدل القتل، وهو ما ذهب إليه العَلَّافيَّة.

(٢) النفس هي الرُّوح. فالراجح ترادفهما.

(٣) فَاعُولٌ، مِن النَّقْرِ بمعنى التصويت، قاله البيضاوي، فتسميته بالناقور مجازٌ من تسمية الشيء باسم ما يَحلُّ فيه، فيُسمعُ له صوت كالرعد. **الشنواني**.

نفخة الفناء[1]، لا يبقى عندها حيٌّ إلَّا ماتَ، ولا حادثٌ إلَّا هلكَ، إلَّا مَن شاء اللهُ، كالملائكة الأربع الرُّؤساء، والحُور العين، وموسى[2] عليه السلام؛ لأنَّه صُعِق[3] في الدُّنيا مرَّةً فجُوزي بها (اِخْتُلِف)، أي: اختلفَ العلماءُ؛ فذهبَ إلى الحكم بوجوب فنائها عند النَّفخ الأوَّل طائفةٌ لظاهر قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، وذهبَ طائفة إلى امتناعِه عليها عند ذلك، أمَّا قبله وبعد الموت فلا خلاف بين المسلمين في بقائها مُنعَّمَةً إنْ كانت مِن أهل الخير، أو مُعذَّبة إن كانت مِن أهل الشَّر، وفناءُ البدن لا يوجبُ فناء النَّفس المغايرة له، وكونُها مُدبِّرةً له مُتصرِّفة فيه لا يقتضي فنائَها بفنائِه. (وَاسْتَظْهَرَ)[4] الإمامُ أبو الحسن تقيُّ الدِّين علي بن عبد الكافي (السُّبْكِيُّ) مِن هذا الخِلاف (بَقَاهَا) أي: القول باستمرار البقاء (اللَّذْ عُرِفْ)، أي: الَّذي

---

(١) قوله: (نفخة الفناء) وبعدها نفخة البعث، فتخرُج الأرواح المجتمعة في الناقور إلى أجسادها، فلا تخطئ روحٌ جسدها، وبين النفختين أربعونَ عاما، على ما في بعض الطرق. الشنواني.

(٢) قوله: (وموسى) لا يناسب هذا الجزم بعدم صعقه مع الحديث السابق عند قوله: (وأفضل الخلق على الإطلاق...) فانظره. الأمير. قلتُ: يُشير إلى الحديث الذي أخرجه البخاري عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: «لا تخيروني على موسى، فإن الناس يُصعقون يوم القيامة، فأُصْعَق معهم، فأكون أول من يفيق، فإذا موسى باطش جانب العرش، فلا أدري أكان فيمن صُعق، فأفاقَ قبلي، أو كان ممن استثنى الله». فالنبي ﷺ لم يجزم بعدم صعق موسى عليه السلام.

(٣) قوله: (لأنه صعق) أي: غُشي عليه حين كلمه الله تعالى على الجبل. الشنواني.

(٤) قوله: (واستظهرَ السبكي) أي: في تفسيره المُسمَّى بـ«الدر النظيم» فإن قلتَ: إن هذا يقتضي أنَّ هذا القول للسبكي فقط، مع أنه مُختار أهل الحق كما سينبه عليه الشارح فيما يأتي، أُجيبَ: بأنَّ فائدة التخصيص عظمته وتبحره في جميع الفنون، فهو محيطٌ بالمعقول والمنقول. الشنواني.

عُهِد سابقًا[1]، قال: لأنَّهم اتَّفقوا على بقائها بعد الموت لسُؤالها في القَبْر وجوابها وتنعيمها أو تعذيبها فيه، والأصل في كُلِّ باقٍ استمراره حتى يظهَرَ ما يَصرِفُ عنه، وما قاله السُّبْكيُّ هو المُختار عند أهل الحقِّ؛ فتكون مِن المستثنى[2] بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٨٧].

[بَقاءُ عَجْبِ الذَّنَب مِن الإنسان]

٩١ - عَجْبُ الذَّنْبُ كالرُّوحِ لكنْ صَحَّحَا   المُزَنِــيُّ لِلْبِلَــى وَوَضَّـــحَا

وممَّا يُناسب هذا الخلافَ قوله: (عَجْبُ الذَّنَبْ)[3] اختُلفَ في فنائه وبقائه (كَالرُّوحِ) على قولين مشهورُهُما أيضا أنَّه لا يفنى؛ لحديث الصَّحيحين: «ليس مِن الإنسان شيءٌ إلَّا يَبْلى، إلَّا عَظمًا واحدًا، وهو عَجْبُ

---

(١) قوله: (عهد سابقا) أي: عقب الموت قبل النفخ، فالدليل على بقائها الاستصحاب. الشنواني

(٢) قال القرطبي في تفسيره في معرض كلامه عن النفس والروح: «تأمل يا أخي وفقني الله وإياكَ ها الحديثَ وما قبله يرشدك إلى أنَّ الروح والنفس شيء واحدٌ، وأنه جسمٌ لطيف مُشابكٌ للأجسام المحسوسة، يجذب ويخرجُ، وفي أكفانه يلفّ ويدرج، وبه إلى السماء يصعد ويُعرج، لا يموت ولا يفنى، وهو مما له أولٌ وليس له آخر، وهو بعينين ويدين، وأنه ذو ريح طيب أو خبيثٍ، وهذه صفة الأجسام لا صفة الأعراض... ثم قال: وقد اختلف الناس في الرُّوح اختلافا كثيرا، أصح ما قيل فيه ما ذكرناه لك، وهو مذهب أهل السنة أنه جسمٌ... ثم قال: وكل من يقول إن الروح تموت وتفنى فهو ملحدٌ؛ وإنما هي محفوظة بحفظ الله تعالى، إما منعمة وإما معذبة» انظر: «الجامع لأحكام القرآن للقرطبي» ج١٥/ص٢٦١.

(٣) قوله: (عجب الذنب) أي: عَجْبٌ شبيه بالذنب، لأنه أضيف إليه من إضافة المماثل لمماثله، ومحلُّه شبيهٌ بمحلِّ الذنب. وعجب: بفتح العين المهملة، وسكون الجيم، آخره باء موحدةٌ، وقد تُبدل ميما، وبعضهم يحكي تثليثَ أوَّلِه فيهما، فلغاته ستٌّ. الشنواني.

الذَّنب، مِنه خَلْقُ الخَلقِ يومَ القيامة»[1]، وعند مسلم بلفظ: «كل ابن آدم يأكله التُّراب إلَّا عَجْب الذَّنب، منه خُلِق[2]، ومنه يُرَكَّب[3]»[4]، **وهو عَظمٌ كالخَرْدَلَة في العُصْعُصِ آخرَ سِلسلة الظهر، مُختصٌّ بالإنسان كمِغرَز الذَّنب للدَّابة**. والتَّشبيه لا بقيد وقتِ النَّفخ[5]. **(لَكِنْ صَحَّحَا) الإمام إسماعيلُ بن يحيى (المُزَنِيُّ)**[6] نسبةً لمُزَيْنَة قبيلةٌ مِن كلب **(لِلْبِلَىَ)**، أي: الفناء، **تمسُّكًا** بظاهر قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]؛ لأنَّ فناءَ الكلِّ يستلزِم

---

(١) صحيح البخاري: (٦/١٦٥، رقم: ٤٦٥١)، ولفظه: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسولُ الله ﷺ: «ما بين النَّفختَيْنِ أربعونَ» قال: أربعونَ يوما؟ قال: أَبَيْتُ، قال أربعون شهرا، قال أبيْتُ، قال: أربعون سنةً، قال: أَبَيْتُ: قال «ثُمَّ يُنْزِلُ اللهُ مِن السَّماء ماءً، فَيَنْبُتُونَ كما يَنْبُتُ الْبَقْلُ، ليس مِن الإنسان شيءٌ إلَّا يَبْلَى، إلَّا عظْمًا واحدًا وهو عَجْبُ الذَّنب، ومنه يُرَكَّبُ الخلْقُ يوم القيامة».

(٢) **قوله: (منه خُلق)** ظاهره أنه مادَّةٌ، وليس كذلك، بل المُراد أنه أول شيء خُلق من الآدمي، أي منه ابتدأ خلقه. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (ومنه يُركب)** إشارة إلى أن عجب الذنب بالنسبة إلى جسم الإنسان كالبذر بالنسبة إلى جسم النبات. **الشنواني**.

(٤) صحيح المسلم: (٤/٢٢٧٠، رقم: ٢٩٥٥)

(٥) **قوله: (لا بقيد وقت النفخ)** إذ الخلافُ السابق في فناء الروح مقيدٌ بوقت النفخ، وما هنا غير مقيد به. **الشنواني**. أي: تشبيهُه عجبَ الذنبِ في النَّظم بالروحِ بقوله: (عجب الذنب كالروح) تشبيه بالروح في الخلاف في البقاء والفناء فقط، لا بقيد وقت النفخ. **والله أعلم**.

(٦) هو الإمام إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل أبو إبراهيم المُزني المصري صاحبُ الإمام الشافعي، كان عالما مجتهدا قوي الحجة، قال عنه الإمام الشافعي: **«المزني ناصرُ مذهبي»** وكان زاهدا عابدا يُغسّل الموتى حسبة، صاحب «المختصر» **المشهور الذي طار في الآفاق**، صلّى لكل مسألة في مختصره ركعتين، ومن مؤلفاته أيضا: **«الجامع الكبير» و«المسائل المعتبرة»** وغيرها، لم يتقدّم عليه أحد من أصحاب الشافعي، وهو **الذي تولى غسل الإمام الشافعي يوم** مات، ودُفِنَ إلى جانبه بالقرافة الصغرى. **توفي ﷺ وهو في عشر التسعين سنة: (٢٦٤ هـ)**.

فناءَ الجزءِ **(وَوَضَّحَا)**، أي: بيَّن صحَّةَ ما ذهب إليه بتأويله دليلَ الأوَّل بما حاصله: أنَّه يجوز أن يُفنيَ اللهُ الإنسانَ بالتُّراب، فإذا لم يبق إلَّا عَجْبُ الذَّنب أفناهُ الله تعالى بلا تُرابٍ، كما يميتُ[1] مَلكَ الموت بلا مَلَكِ مَوْتٍ، ولا يُشكلُ عليه حديثُ مسلم الآخَرَ: «إنَّ في الإنسان عظمًا لا تأكلُه الأرضُ أبدًا»[2]؛ لأنَّه ليس فيه تعرَّضٌ إلَّا لعدم فنائه بالأرض[3]، والمُزنيُّ يقول به، ووافقه ابن قتيبة[4] وقال: إنَّه آخر ما يَبلى مِن الميِّت، ولم يَتعرَّضا لوقت فنائه، هل هو عند فناء العالم أو قبل ذلك؟ وهو محتمل.

والأقوى في النَّظر: أنَّه لا يَبْلى؛ لظاهر الحديث، وبقائُه تعبُّديٌّ[5]، وإنْ علَّله بعضهم بجواز كونه جُعِلَ علامةً للملائكة على إحياء كُلِّ إنسانٍ بجواهره الَّتي كانت في الدُّنيا بأعيانها، ولولاه لجَوَّزَتِ الملائكةُ إعادةَ الأرواحِ إلى أبدانِ غيْرِها.

---

(١) **قوله: (كما يميتُ)** وقد يُنازع في القياس لوجود الفارق، على أنه قيل: إن مَلك الموت يميتُ نفسه ويقبضها. «شيخنا طوخي مِن حواشي هداية المريد».

(٢) صحيح مسلم: (رقم: ٢٩٥٥).

(٣) **قوله: (إلا لعدم فنائه بالأرض)** فلا يُنافي أن يفنى بغير الأرض، كما يموتُ ملكُ الموتِ بلا ملكِ موتٍ. **الشنواني**.

(٤) عبد الله بن مسلم بن قُتَيْبة الدِّينَوَريّ، أبو محمد، مِن أئمة الأدب، ومن المصنفين المكثرين. **ولد ببغداد سنة (٢١٣هـ)** وسكن الكوفة، ثم ولي قضاء الدِّينَوَر مدة، فنُسِب إليها، **وتوفي ببغداد سنة (٢٧٦هـ)**. من شيوخه: إسحاق بن راهويه، وأبو حاتم السِّجِستاني، ومن تلاميذه: ابنه أحمد، وابن درستويه الفارسي.

(٥) قال الزركشي: فإن قيل: ما فائدةُ إبقاء هذا العظم ـ يعني عند القائل به ـ دونَ سائر الجسد؟ قلتُ: أجابَ ابن عقيل الحنبلي بأنَّ لله في هذا سرًّا لا نعلمه. اهـ. وجوابه جار على أنه تعبدي لا يعلل، وهو الذي عليه الأكثر.

[تخصيص عموم الهلاك]

٩٢ - وكُلُّ شَيءٍ هالكٌ قدْ خَصَّصوا عُمُومَهُ فَاطْلُبْ لِمَا قَدْ لَخَّصُوا

(وَ) لمَّا كانَ القولُ ببقاء الرُّوحِ وعَجْبِ الذَّنب هو الرَّاجح، أجابَ عما يُخالفه كقوله تعالى: (**كُلُّ شَيءٍ**) مِن الكائنات جواهرها وأعراضها (**هَالِكٌ**)، أي: زائلٌ فَانٍ ﴿إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، أي: ذَاتَه، مُقتضاه: أنَّ كُلَّ ما سِواه تعالى مَحكومٌ عليه بالهلاك؛ لأنَّ الاستثناءَ مِعيارُ العموم، وحاصِل جوابِه: أنَّ العلماءَ (**قَدْ خَصَّصُوا * عُمُومَهُ**) أي: قَصَرُوا استِغرَاقَه؛ إذ التَّخصيصُ قَصْرُ العام على بعض أفراده، والعام: لفظٌ[1] يَستغرِقُ[2] الصَّالحَ له مِن غير حصرٍ[3]، (**فَاطْلُبْ**)، أي: توجَّه (**لِمَا قَدْ لَخَّصُوا**) يعني العلماء مِن الأمور[4] الَّتي نَصُّوا عليها وَرَوَوْا أحاديثها، وهذا الَّذي سلكه النَّاظم رحمه الله تعالى في الجواب لجماعة كابن عبَّاس.

وذهب مُحققُو المتأخِّرينَ إلى أنَّه لا استثناء ولا تخصيصَ[5]، وأنَّ معنى «هالك» قابلٌ للهلاك مِن حيثُ إمكانُه وافتقارُه، كما هو معنى «فَانٍ» أيضًا.

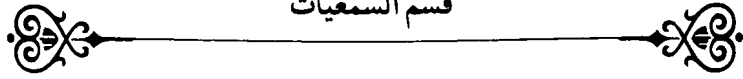
---

(١) قوله: (**العام لفظٌ**) فالعموم من عوارض الألفاظ. **الأمير**.

(٢) قوله: (**يستغرق**) خرج المُطلق. **الأمير**.

(٣) قوله: (**من غير حصر**) خرج أسماء الأعداد، نحو مئة ألف. **الأمير والشنواني**.

(٤) قوله: (**من الأمور**) كاللوح، والروح، وعجب الذنب، والجنة والنار، والعرش ونحوها.

(٥) قوله: (**ولا استثناء ولا تخصيص**) أي: فيما سواه تعالى بدليل العقل والنقل والإجماع. **الشنواني**.

[الإمساك عن الخوض في حقيقة الروح]

٩٣- ولا نَخُضْ في الرُّوحِ إذْ ما وَرَدَا	نَصٌّ عَنِ الشَّـارِعِ لَكِنْ وُجِدَا
٩٤- لِمَالكٍ هِيْ صُـورَةٌ كَالْجَسَـدِ	فَحَسْـبُكَ النَّصُّ بِهَذَا السَّـنَدِ

ولمَّا اختلفَ النَّاسُ في الرُّوح أيضًا على فرقتين: فرقةٌ أمسكتْ عن الكلام فيها؛ لأنَّها سِرٌّ مِن أسراره تعالى، لم يؤتِ علمَهُ البشرَ، وكانت هذه الطَّريقة هي المختارة؛ صدَّرَ النَّاظمُ جَازمًا بها فقال:

(وَلَا نَخُضْ)[١] نحنُ معاشِرَ جمهور المُحقِّقين (فِي) بيان حقيقة (الرُّوحِ) بجنسٍ وفَصلٍ مُمَيِّزَيْنِ لها؛ لتعذُّر الوقوفِ عليهما؛ لعدم ورُود السَّمع بهما، ولا يُتلقَّيان إلَّا منه.

وأشارَ إلى علَّة النَّهي عن الخوض فيها على هذه الطَّريقة؛ بأنَّه خِلافُ الأدب مع الشَّارع حيثُ لم يُبيِّنها لنبيِّه[٢] ﷺ.. بقوله: (إِذْ مَا وَرَدَا)، أي:

---

(١) قوله: (ولا نخض) «لا» للنهي، غاية ما فيه جزمها لفعل المتكلم وهو قليلٌ، ومقتضى هذا الحلِّ أن المتن بالنون، والشائع في المتون بالتاء. وحَمَلَ الشارح النهي على الكراهة، وإن كان محتملا للحرمة، لعله لعدم دليل على الحرمة. **الشنواني**. **وعند الأمير**: هكذا في شرح المصنف على القليل مِن جزم «لا» الناهية لفعل المتكلم، واشتهر بتاء الخطاب. قلتُ: وقد جرى المصنف في شرحه الكبير على أنه بالنون، وعبارته: (ولا نخض) نحن معاشر المحققين مِن السلف... الخ. انظر: «عمدة المريد» ج٣/ص١٣٢٢. طبعة دار النور المبين، لكن المثبت في طبعة دار النور يخالف الصواب، حيث جروا على المشهور بالتاء، مع كونه لا يتناسب مع كلام الشرح، حيث وقع عندهم كما يلي: (ولا تخض) نحن معاشر جمهور المحققين من السلف. اهـ. وهو تصحيف.

(٢) **قوله: (حيث لم يبينها لنبيه)** أي: فإذا تكلمت فيها كنت كالمُستدرك عليه، وهذه العلة تقتضي=

عدمُ خوضِنا في بيانها على سبيل النَّدب، فالخوضُ في بيانِ حقيقتها مَكروهٌ؛ لعدم التَّوقيف في ذلك؛ إذ هي مِن المُغيَّبات الَّتي لا تُعرف إلَّا مِن قِبل الشَّارع، ولم يَرِد (نَصٌّ) أي: دليل (عَنِ الشَّارِعِ) ـ وهو الله تعالى ـ ببيانها؛ لأنَّ نبيَّنا ﷺ لم يُبلِّغنا ذلكَ عنه، وكلُّ ما هو كذلك فالأولى الكفُّ عن الخوض فيه، ولذا قال الجُنيد: الرُّوح شيءٌ استأثرَ اللهُ بعلمه، ولم يُطْلِع عليه[1] أحدًا مِن خلقه، فلا يجوز[2] لعباده البحث عنه بأكثرَ مِن أنَّه موجودٌ؛ قال الله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥]، أي: مما استأثرَ اللهُ بعلمه؛ إظهارًا لعجز المرءِ حيثُ لم يعلم حقيقة نفسِه الَّتي بين جنبيه مع القطع بوجوده، فيَرُدُّ العِلم إليه سبحانَه مع الإقرار بالعجز عن إدراك ما لم يُطلِعه الله عليه، وعلى هذه الطَّريقة[3] ابن عبَّاسٍ وأكثرُ السَّلف، ويجري عليها الوقفُ عن الجزم بمحلٍّ مخصوصٍ له مِن البدن، ولم يخرج النَّبي ﷺ مِن الدُّنيا حتَّى أطلَعهُ الله على جميع ما أَبهمَه عنه[4]؛ لكنَّه أُمِر بكتم البعض والإعلام بالبعض الآخر.

والفِرقَة الثَّانيةُ تكلَّمت فيها؛ وبحثتْ عن حقيقتها، قال النَّووي: وأصحُّ ما قيل فيها على هذه الطَّريقة، ما قاله إمام الحرمين: **إنَّها جِسمٌ لطيف شفَّاف،**

= الحرمة، بل ربما كان كُفرا، والجواب: أن هذا ليس مقصودا ولا مُرادا. من تقريرات المُصنف على هداية المريد. انظر: «هداية المريد» ج٢/ص٩٧١. بتحقيق الشيخ مروان البجاوي.

(١) **قوله: (ولم يطلع عليه)** أي: على حقيقته.

(٢) **قوله: (فلا يجوز)** أي: جوازٌ مستوي الطرفين.

(٣) في نسخة: «التي ذكرهَا ابنُ عباسٍ...»

(٤) **قوله: (على جميع ما أبهمه عنه)** من الرُّوح وغيرها مما يمكن للبشر علمه، وليس المُراد أنه أطلعه على جميع معلوماته تعالى، وإلَّا لزم مُساواة الحادث للقديم. **الأمير والشنواني**.

حيٌّ لِذَاته[١] ، مُشتَبِكٌ بالأجسام الكَثيفة اشتِباكَ الماءِ بالعُودِ الأخضر[٢].

واحتجوا لهذا بوصفها بالهُبوط والعُروج والتَّردُّد في البرزخ، وهذه الطَّريقة المرجُوحة الَّتي حَكاهَا بقوله: **(لَكِنْ وُجِدَا لِمَالِكٍ)** أي: لأهل مذهبه[٣]، ممن خاض في بيان حقيقتها **(هِيْ)**[٤] يعني: روحُ كلِّ جسدٍ **(صُورَةٌ)**، أي: جِسمٌ ذو صورة **(كَالجَسَدِ)**، أي: كصورتِه في الشَّكل والهيئة، لا في الظُّلمة والكثافة والرِّقة واللَّطافة، وتخصيصُ أهل مذهب مالك بالذِّكر.. لأنَّهم أتقى أرباب المذاهب للشُّبهات، وأشدُّهم محافَظة[٥] على النُّصوص الشَّرعيَّة، وربما يُفهم مِن قوله: «صورة» عدم تعدُّد الرُّوح في كُلِّ جسد؛ فيكون مُخالفا لما صرَّح به العِزُّ ابن عبد السلام[٦] مِن أنَّ في كُلِّ جَسدٍ رُوحَيْن:

---

(١) **قوله: (حي لذاته)** أي: لا لروحٍ أخرى للزوم التسلسل. **الأمير**. وعند **الشنواني**: احترازٌ مِن البدن، فإن حياته بسبب الروح، بخلافه، إذ لو كان بروحٍ تنضم إليه للزم التسلسل.

(٢) **قوله: (اشتباكَ الماء بالعود الأخضر)** هذا هو المُعبر عنه بسريان الملاقاة والحلول، لا سريان مجاورة. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (أي لأهل مذهبه)** أشار بذلك إلى أنَّ المُراد بمالكٍ أهل مذهبه، ونُسبَ لمالكٍ لاستنادهم في أفهامهم إليه، كأصبغ عن ابن القاسم عن عبد الرحمن بن خالدٍ قال: الروح ذو جسدٍ ويدين ورجلين وعينين ورأس يُسَلُّ مِن الجسد سَلًّا. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (هِيْ)** بسكون الياء لغةٌ في هي بالفتح، أو لضرورة الوزن، ذكره والده. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (وأشدهم محافظة)** لأن إمامهم تربيةُ مدينة الرسول ﷺ مهبط الوحي، وربُّ الدار أدرى، ولا ينبئك مثل خبير. **الأمير**. **قلتُ**: لاحظ تأدب العلامة الأمير الشافعي مع الإمام مالك وأصحابه، وكيف لا والإمام مالك شيخ الإمام الشافعي، وكلُهم من رسول الله ملتمس.

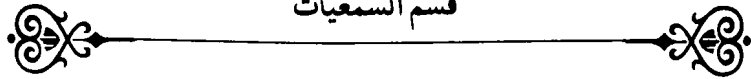
(٦) هو الإمام الكبير: عز الدين، عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السُّلمي الدمشقيّ الشافعي الأشعري، الملقب بسلطان العلماء، وبائع الملوك، مِن أئمة الشافعيّة، بلغ رتبة الاجتهاد. **ولد سنة (٥٧٧هـ)** ونشأ في دمشق، تولى الخطابة والتدريس بزاوية الغزالي، ثم الخطابة بالجامع الأموي، **وتوفي بالقاهرة سنة (٦٦٠هـ)** من=

إحداهما: روحُ اليقظة التي أجرى الله تعالى العادة بأنَّها إذا كانت في الجَسد كان الإنسان مُستيقظًا، فإذا خرجتْ منه نام الإنسان[١]، ورأتْ تلكَ الرُّوحُ المنامات.

والأخرى: روح الحياة الَّتي أجرى الله تعالى العادة بأنَّها إذا كانت في الجسد كان حيًّا، فإذا فارقته ماتَ، فإذا رجعتْ إليه حَيي. وهاتان الرُّوحان في باطن الإنسان، لا يَعرفُ مقرَّهُما إلَّا مَن أطلعَهُ الله على ذلك، فهما كجَنينَيْن في بطن امرأة واحدةٍ، والله أعلم[٢].

= أشهر كتبه: (القواعد الكبرى) والتفسير، ومن أشهر تلامذته: الإمام الهمام «ابن دقيق العيد» الذي اعتبر مجدد القرن السابع.

(١) **فائدة**: حياة الجسم: معنىً لا يقوم بنفسه يخلقُ الله حياته باتصال الروح به، وموتَه بانفصاله عنه، ربطا عاديا لا موجَبا عن الروح، لأن الأجسام لا توجب حكما، وقبض الروح بالوفاة: إخراجه من مقره، وفي النوم: منعه المَيْزَ والحِسَّ والإدراكَ، لا قول بعضهم: إخراجه. انظر: «هداية المريد» ج٢/ص٩٧٨.

(٢) **فائدة**: اختلف في تقديم خلق الأرواح على الأجسام وتأخيره عنها على قولين مشهورين:
أما الأول: أن الأرواح مخلوقة قبل الأجساد، وهو المشهور، قال به محمد بن صنر، بل وادعى ابن حزم الإجماع عليه، واستدل له بما أخرجه ابن منده من حديث عمرو بن عَنبسة مرفوعا: «أن الله تعالى خلق أرواح العباد قبل الأجساد بألفي عام، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف» وسنده ضعيف جدا، وبأحاديث إخراج ذُرِّيَّة آدام مِن ظهره، ومنها حديث: «لما خلق الله آدام مسح ظهره فسقط منه كلُّ نسمة هو خالقها إلى يوم القيامة أمثال الذرِّ» أخرجه الحاكم من حديث أبي هريرة، والحاكم عن أُبيّ بن كعب في قوله تعالى: (وإذ أخذ ربُّكَ من بني آدام) [الأعراف: ١٧٢] قال: «جمَعهم يومئذ جميعا ما هو كائنٌ إلى يوم القيامة فجعلهم أرواحا وصورهم واستنطقهم فتكلموا وأخذ عليهم العيد والميثاق..» الحديث.
والثاني: أنَّ الأجسام مخلوقة قبل الأرواح، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا﴾ [الإنسان: ١] رُويَ أنه مكث أربعين سنة قبل أن تنفخ فيه الروح،=

وإذا علمتَ النَّقل عن أهل السُّنَّة بالخوض في حقيقته **(فَحَسْبُكَ)** أي: يكفيكَ في أنَّ النَّهي للتنزيه[1] خوضُ أهلِ مذهب مالكٍ فيها، فإنَّه وَرَدَ **(النَّصُ)** عنهم **(بِهَذَا السَّنَدِ)** هو الطريق المُوصّلة إلى المتن، استعمل هنا بمعنى المُسند، أي: فلو كان الخوض فيها ممتنعًا.. لم يُقْدِم عليه مثلُ هؤلاءِ الأكابر.

وما أُورِدَ عليه: مِن أنَّهُ إذا قُطع عُضو حيوانٍ لَزِمَ قَطعُ نَظيرِه مِن الرُّوح؛ فلا يَصِحُّ إطلاقُ القول ببقائها.

يُجاب عنه[2]: بأنَّ لطَافتَها تقتضي سُرعة انجذابها مِن ذلك العُضو المقطوع قبل انفصاله، أو سرعةَ الالتحام[3] بعد القطع، كما أنَّ اللَّطافةَ مُقتضِيةٌ لانضمَامِهُ عند قَطعِ عُضوِ الجَسد إلى باقي أجزاء الرُّوح.

ويجري على هذه الطَّريقة[4] القول بأنَّ مقرَّ الرُّوح[5] في الجسد حال

= وبحديث ابن مسعودٍ: «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم مضغة مثل ذلك، ثم يُرسل إليه الملك فينفخُ فيه الروح» رواه البخاري ومسلم، وأجيبَ بالفرق بين نفخ الروح وخلقِه، فالروح مخلوقة من زمان طويلٍ، وأُرسلت بعد تصوير البدن مع الملك لإدخالها في البدن. انتهى بتصرف يسير، انظر: «عمدة المريد» ج٣/ص١٣٦٤ وما بعدها.

(١) **قوله: (أن النهي للتنزيه)** هذا بعيدٌ من المتن، إنما المُتبادر: يكفيك في الخوض فلا تخض بأكثرَ منه. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (ويُجاب عنه)** هذا لا يتأتى إلا على القول بسريانها في الجسد كله، وأما على القول بأن محلها البطن أو القلب أو قربه كما سيأتي فلا يتأتى. الشنواني.

(٣) في نسخة: الالتئام.

(٤) **قوله: (ويجري على هذه الطريقة)** أي: الخائضة في بيان حقيقتها. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (القول بأن مقرَّ الرُّوح)** مقابل لكلام إمام الحرمين، وكلاهما من الخائضين في بيان=

الحياة البَطن[١]، وقيل: بقرب القلب، وقيل: به.

وأمَّا بعد الموتِ فأرواحُ السُّعداء[٢] بأفنيةِ القُبور[٣]، وقيلَ: في البرزخ[٤] عند آدمَ عليه السلام، وهي متفاوتةٌ فيه أعظمَ تفاوتٍ[٥]، وأرواحُ الكُفَّار ببئر بَرَهُوت[٦]، بحضرموت.

= الحقيقة، والصواب ما قاله إمام الحرمين كما قاله والد الشارح، من أنها جسم لطيف مُشتبكٌ ـ أي: متصل بالجسم ـ اشتباك ـ أي: اتصال ـ الماء بالعود الأخضر... الخ، فهي سارية في جميع البدن. **الشنواني**.

(١) **قوله: (البطن)** مُقتضى ما سبقَ أنها حالَّةٌ في كل الجسم، إلَّا أن يُراد بالبطن باطنُ الجسم بتمامه. **الأمير**.

(٢) **قوله: (السُعداء)** المراد بهم المؤمنون ولو عصاةً.

(٣) **قوله: (بأفنية القبور)** وهو الصحيح، والمراد: لا دائما، فلا يُنافي أن لها أن تبرح حيث شاءت، وترجع إذا مرَّ بها من تعرفه في دار الدنيا عرفته، لحديث: ما من عبدٍ يمرُّ بقبر رجل كان يعرفه في الدنيا ويسلم عليه إلا عرفه ويرد عليه السلام، ولذا كان ﷺ إذا خرج إلى المقابر قال: السلام عليكم دار قوم مؤمنين، أنتم السابقون وإنا إن شاء الله بكم لاحقون. وأفنية: جمع فِناء، بالكسر والمد، وهو الأمام، والمراد هنا نفس القبور؛ فالإضافة للبيان. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (البرزخ)** هو الحاجز بين الدنيا والآخرة، وزمانه من الموت للقيامة، ومكانه مِن القبر للعليين. **الأمير**.

(٥) **قوله: (وهي متفاوتة فيه)** أي: في الارتقاء والعلو. **الشنواني**.

(٦) روى الطبراني في معجمه الكبير عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ قال: (... وشرُّ ماء على وجه الأرض ماء بَرَهُوت... الخ) قال المناوي: قال الهيثمي: رجاله ثقات. وصححه ابن حبان وقال ابن حجر: رواته موثوقون، وفي بعضهم مقال، لكنه قوي في المتابعات. وروي عن علي رضي الله عنه أنه قال: أبغض بقعة في الأرض إلى الله ﷻ: وادي برهوت بحضرموت، فيه بئرٌ، ماؤها أسود منتنٌ، تأوي إليه أرواح الكفار. وفي «الفردوس» عن الأصمعي عن رجل من أهل برهوت: أنهم يجدون الريح المنتن الفظيع منها، وفيه أنه يكره استعمال هذا الماء في الطهارة وغيرها، وبه قال جمع من الشافعية. انتهى. من كلام المناوي باختصار.=

[حقيقة العقل]

٩٥ ـ وَالعَقْلُ كالرُّوحِ وَلكنْ قَرَّرُوا فيهِ خِلافًا فانْظُرَنْ ما فَسَّـرُوا

(وَالعَقْلُ) لغةً: المَنع؛ لمنعِه صاحِبَه مِن العدول عن سَواء السَّبيل[1]. **(كَالرُّوحِ)** أي: كحُكم الرُّوح في طريقَيْ الخوض في بيان حقيقته والوقفِ عن ذلك، وهذا هو المختار؛ لأنَّه مِن المُغيَّبات الَّتي لم[2] يخبر عنها علَّام الغيوب، وكلُّ ما هو كذلك فالأولى الكَفُّ عن الخوض فيه؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦].

ورجَّحَ أُستَاذُنا في «هِداية المريد»[3] طريقَ الخوضِ فيه عَكسَ ما ذكرنَاهُ تبعًا للكبير **(وَلَكِن قَرَّرُوا)** يعني العلماء مطلقًا: إسلاميِّين كانوا أوْ لا **(فِيهِ)** أي: في حقيقته **(خِلَافًا)** أي: اختلافًا، فخوضُهم في حقيقته وتفسيرُها دليلٌ[4] على أنَّ القائلَ بالوقف إنَّما هو على وجه الأدب فقط.

= وقال ياقوت الحموي في معجم البلدان: برهُوت بضم الهاء وسكون الواو وتاء فوقها نقطتان: واد باليمن يوضع فيه أرواح الكفار.

(١) **قوله: (سواء السبيل)** أي: السبيل السواء، أي: الطريق المستوية لا المعوجة، فهو مِن إضافة الصفة للموصوف. **الشنواني**.

(٢) في المطبوع «التي يخبر عنها علام الغيوب» بإسقاط: (لم).

(٣) قال في هداية المريد: اختلفوا في العقل على طريقتين: إحداهما الوقف... ثم قال: وثانيتهما: وهي الراجحة: الخوضُ فيه. انظر: «هداية المريد» ج٢/ص٩٨١. و«عمدة المريد» ج٣/ص١٣٦٩.

(٤) **قوله: (فخوضهم... الخ)** أي: العلماء بقيد الإسلاميين، لا الفلاسفة. **الأمير**. وعند **الشنواني**: أي العلماء لا بالمعنى المتقدم ـ وهو مطلق العلماء ـ بل بمعنى الإسلاميين، إذ غيرهم لا يكون خوضهم دليلا على ما ذكر، إذ لا يُستدلُّ بكلام الكفار في مثل هذا.

(فَانْظُرَنْ) في كتب القوم **(مَا فَسَّرُوا)** أي: التَّفاسير والحقائق الَّتي بيَّنوها؛ **لأنَّها الموضوعة له**[1]، **لا في هذه المنظومة**[2]؛ لصغر حجمها، **وأقوالُ أهل السُّنَّة مُتطابِقةٌ على عَرَضيَّتِه**[3]، **وجُلُّها**[4] **أنَّه مِن قَبيل العلوم**[5].

---

(١) **قوله: (لأنها الموضوعة له)** علة لقوله: انظر في كتب القوم.

(٢) في بعض النسخ: «لا في هذه المقدمة».

(٣) **قوله: (على عرضيته)** أي: عل أنه عرضٌ لا جوهرٌ، ومُقابله: الحُكماء، يقولون بجوهريته، ومثلهم المعتزلة والخوارج، وفسره بعضٌ منهم: بأنه جوهرٌ يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة، ومنهم من فسره بغير ذلك، وفسره الشافعي: بأنه آلة التمييز، وتفسيره يحتمل الجوهرية والعرضية. وفي كلام الغزالي ما يصدق بأنه جوهرٌ مجردٌ، وحاصله: أن هناك لطيفة ربانية لا يعلمها إلا الله تعالى هي من حيث تفكرها عقلٌ، ومن حيثُ حياة الجسد بها حياةٌ، ومن حيث شهوتها والتعبير عنها بأنها نفسٌ، والثلاثة متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار، ولا يقال: يلزم من كل ذي روحٍ عقلٌ، لأنه ليس الروح لذاته عقلا، بل باعتبار التفكر. **واعلم** أن العقل على خمسة أقسام: **الأول: غريزي**، وهو في كل آدمي مؤمن وكافر، **والثاني: كسبي**، وهو ما يكتسبه الإنسان من معاشرة العقلاء، وهو للمؤمن والكافر أيضا، **والثالث: عطائي**، وهو عقل المؤمن الذي اهتدى به إلى الإيمان، **والرابع: عقل الزهاد**، وهو الذي يكون به الزهد، **والخامس: شَرَفيٌّ**، وهو عقل نبينا محمد ﷺ؛ **لأنه** أشرف العقول، والعلم أفضلُ من العقل لأنه أحد أوصافه تعالى، وما يُروى في فضل العقل موضوعٌ لا أصل له كما صرح به الجلال السيوطي. **الشنواني**.

(٤) في نسخة: «وأجلها» وهو خطأ. فالمعنى: أن جُلَّ أقوال أهل السنة على أنَّ العقل مِن قبيل العلوم.

(٥) **قوله: (وجُلُّها أنه من قبيل العلوم)** أي: إن القائلين بعرضيته اختلفوا، **فبعضهم قال: إنه من قبيل العلوم**، وعرَّفه: بأنه العلم ببعض العلوم الضرورية، وهو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات، أي: التصديق بها. قال إمام الحرمين وجماعة: العقل ليس بجوهرٍ، لأن الجواهر تثبتُ لها الأحكام ولا تثبت لغيرها، ولا يُشتق منها لغيرها اسمٌ، والعقل صفة ثابتٌ للشخص، ويُشتق له منه عاقلٌ، فتعيَّن أنَّه عرضٌ، فإما من قبيل العلوم أو لا، والثاني باطلٌ، وإلا لاتصف به ما لا يعلم من جماد وحيوان، فتعيَّنَ الأولُ،=

قال شيخ الإسلام[1]: هو غريزة[2] يتهيَّأُ بها لدَرْكِ العلوم النَّظرِيَّة، وكأنَّه نورٌ يُقذَفُ في القلب، انتهى.

ومَحلُّه القَلبُ، ونُوره في الدِّماغ[3]، كما ذَهبَ إليه الإمامان: مالكٌ

= فإما نظريا وهو لا يُدرك إلا بالعقل، فيلزم التسلسل، فتعين أنه ضروريٌّ، فإما جميع العلوم ضرورية وهو محال، لنقض بعض الضروريات من نحو الأعمى، فإن الضروريات المُدركة بالبصر مُنتفيةٌ عنه مع أنه عاقلٌ، فتعيَّن أنه بعض العلوم الضرورية، هذا توضيح ما أُيِّدَ به كلام إمام الحرمين ومن معه، وهو لا يُنافي احتمال أنه عرضٌ ملازم لبعض العلوم حتى يثبت أنه عينها. **والحق**: أنه ثمرة العقل، لأنَّه نفس العلم وإنما أطلق على العلوم مجازا من حيث إنها ثمرته، كما يُعرَّف الشيء بثمرته.

وبعضهم **قال: إنه ليس مِن قبيل العلوم الضرورية**، وعرَّفه: بأنه غريزة ـ أي: طبيعة وملكة مطبوع عليها ـ يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات. وعرفه الشيرازي: بأنه صفة يميز بها بين الحسن والقبيح، وهو معنى قول الشافعي: أنه آلة التمييز.

وأمَّا مَن قال بجوهريته وهم الحُكماء، فعرفوه: بأنه جوهر مُجردٌ عن المادة في ذاته، مقارنٌ لها في فعله، وهو النفس التي يُشير إليها كل أحدٍ بقوله: أنا. وفي كلام شيخ الإسلام أنه يُقال بالاشتراك لمعان أربعة: للغريزة، ولبعض العلوم الضرورية، وللعلوم التي تُستفاد بالتجارب، ولانتهاء تلك القوة. **والحقُّ**: أنه روحاني، به تدرك النفسُ العلوم الضرورية والنظرية. **الشنواني**.

(١) **قوله: (قال شيخ الإسلام)** ليس مُفرعا على ما قبله، بل تعريفٌ مُستقلٌ، فكان الأولى الإتيان بالواو، لأن تعريفه لا يتأتى على القول بأنه من قبيل العلوم. **الشنواني**. وشيخ الإسلام هو زكريا الأنصاري، تقدمت ترجمته.

(٢) **قوله: (غريزة)** أي: مغروزةٌ، فهو من قبيل الملكات، وهي علومٌ. **الأمير**. **وعند الشنواني**: أي مغروزة، أي: صفةٌ وقوةٌ مطبوعٌ عليها الشخص لدرك العلوم النظرية.

(٣) **قوله: (ومحله القلب ونوره في الدماغ)** وهو الصحيح عند الشافعي ومالكٍ، وأما فساده بفساد الدماغ.. فلا يدلُّ على أنه محلُّه؛ كما يقول به الحكماء وبعض الفقهاء، لجواز أن يكون سلامة الدماغ شرطا في اتصال القلب به عادةً، وإن كان محله القلب. **الشنواني**، **وعند الأمير**: فإن ضُرب في رأسه فزال عقله، فلكلٍ ديَّةٌ على حِدة، لأنَّ المنفعة إنما تتداخل=

والشَّافعيُّ - ﷺ - وجمهور المُتكلِّمين.

[سؤال القبر ونعيمه وعذابه]

٩٦ - سُــؤَالُنا ثُـــمَّ عَــذَابُ القَبــرِ نَعِيمُهُ واجِبْ كَبَعْثِ الحَشْــرِ

ثُمَّ أشارَ إلى حكمٍ واجبِ الاعتقادِ؛ فقال: (سُؤَالُنا)، أي: سؤالُ مُنْكَرٍ ونَكِيرٍ[(١)] إيَّانا مَعَاشِرَ أُمَّة الدَّعوة المؤمنينَ والمنافقين والكَافرين[(٢)] بعد إقعَادِنا بعد تمام الدَّفن، وعند انصراف[(٣)] النَّاس[(٤)]؛ واجبٌ سمعًا، بأنْ يعيدَ اللهُ

= مع محلها الحقيقي، والله تعالى أعلم.

(١) **قوله: (منكر ونكير)** منكر: بفتح الكاف اسم مفعول أنكر، والقياس جواز الكسر لإنكاره على العاصي، ونكير: بوزن مليك، فهو فعيل بمعنى مفعول، والقياس كونه فاعل أيضا من نكرت الرجل إذا لم تعرفه. وإنما سُميا بهذا الاسم: لأن الميت لم يكن يعرفهما ولا رأى صورةً مثل صورتهما، قال المصنف: لأنهما لا يشبهان خلق الآدمي ولا خلق الملائكة، ولا خلق الطير، ولا خلق البهائم، ولا خلق الهوام، بل هما خلقٌ بديع، وليس في خلقهما أُنْسٌ للناظرين. **الأمير والشنواني**.

(٢) الضمير في (سؤلنا) في كلام الناظم لأمة الدعوة، فيدخل المؤمن والمنافق والكافر ولو جنا، وهذا ما عليه القرطبي والجمهور، لحديث: «إن هذه الأمة تُبتلى في قبورها» مُسلم: (٢٨٦٧) وأحمد (٢١٧٠١). ولحديث: «أُوحي إليَّ أنكم تفتنون في قبوركم» أحمد (٢٦٠٠٨) وغيره. وحديث «بي تفتنون وعني تسألون» أحمد (٢٥١٣٣) وغيره. وخالف ابن عبد البر في تمهيده: في أنَّ الكافرَ لا يُسأل، وإنما يُسأل المؤمن والمنافق لانتسابه إلى الإسلام في الظاهر، وخالف ابن القيم فقال: كلُ نبي مع أمته كذلك. وقال في التنبيه الثالث: **أنَّ السؤال في القبر عن العقائد فقط**. انظر: «هداية المريد» ج٢/ص٩٩٢ وما بعدها.

(٣) **قوله: (وعند انصراف النَّاس)** الانصراف وتولي الناس ليس قيدا، بل هو جَري على الغالب.

(٤) لحديث أنس ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ العبدَ إذا وُضعَ في قبره وتَولَّى عنه أصحابه وإنه ليسمع قرع نِعالهم.. أتاه ملكان فيُقعدانه، فيقولان له: ما كنت تقول في=

تعالى الرُّوحَ إلى الميِّت جميعه كما ذهبَ إليه الجمهور[1]، وهو ظَاهِرُ الأحاديثِ، وتُكمَّلُ حَواسُّه[2]؛ فَيَرُدُّ اللهُ إليه ما يتوقَّفُ عليه فهم الخطاب[3]، ويتأتَّى معه رَدُّ الجواب مِن الحواسِّ والعقل والعلم، حتَّى يسأله الملكان أو أحدُهما، ويأخذ اللهُ بأبصار الخَلائِق وأسماعهم، إلَّا مَن شاء الله عن حياة الميِّت وما هو فيه عينًا وسماعًا، يَترَفَّقان بالمؤمن، وينتهران المُنافقَ والكافرَ، ويَسألان كُلَّ أحدٍ بلسانه[4]، ولو تمزقت أعضاؤه، أو أكلته السِّباعُ في أجوافها؛ إذ لا يَبعُد أن يَخلُقَ اللهُ الحياةَ فيها، وأحوالُ المسؤولينَ مُختلِفةٌ، فمنهم مَن يسأله الملكان جميعًا، ومنهم مَن يسأله أحدهما.

وإذا ماتَ جماعةٌ في وقتٍ واحدٍ بأقَاليمَ مُختلِفةٍ، جازَ أَنْ يُعظِّمَ اللهُ جُثَّتَهُما ويُخاطِبان الخلقَ الكثيرَ في الجِهة الواحدة في المَرَّة الواحدة مُخاطبةً واحدةً بحيثُ يُخيَّلُ لِكُلِّ واحدٍ مِن المُخاطَبين أنَّه المُخاطَبُ دونَ مَن سِواهُ، ويمنعه الله تعالى مِن سماع جواب بقيَّة الموتى، قاله القُرطبِيُّ.

قال الحافظ السُّيوطي[5] رحمه الله تعالى: ويحتملُ تعدد الملائكة

= هذا الرجل... الخ» الحديثَ. رواه البخاري في صحيحه برقم (١٣٠٨)، وعند مسلم نحوه.

(١) **قوله: (كما ذهب إليه الجمهور)** والمُقابل: قيل إلى جُزءٍ منه. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (وتكمل حواسها)** أي: بعضها المتوقفُ عليه فهم الخطاب وردُّ الجواب.

(٣) **قوله: (فيردُّ عليه ما يتوقف عليه فهم الخطاب)** أي: وهو السماع والكلام... الخ فلا تُردُّ الحواس كلها، بل يرد إليه ما يحتاج إليه في تأدية ذلك، كذا قاله في الحاشية، وهو منافٍ لقوله: (وتكمل حواسه) ولقوله في شرحه الكبير: (**إن الميت يراهما جميعا**) فهو نصٌ في عود الأبصار إليه، مع أنه لا يتوقف عليه فهم الخطاب. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (بلسانه)** خلافا لمن قال أن السؤال بالسرياني. **الأمير**.

(٥) هو الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال أبو بكر بن محمد السيوطي. والسيوطي:=

المُعدَّة لذلك، كما في الحفظة ونحوهم. قال: ثُمَّ رأيتُ الحَلِيميَّ ذهبَ إليه، فقال في مِنهاجه: والَّذي يشبه أنْ يكونَ ملائكةُ السُّؤالِ جماعة كثيرة يُسمَّى بعضهم مُنكرًا وبعضهم نَكيرًا، فيُبعث إلى كُلِّ مَيِّتٍ اثنان منهم، والله أعلم[1].

قال القُرطبيُّ: اختلفت الأحاديثُ في كيفيَّة السُّؤال والجوابِ، وذلكَ بحسب الأشخاص؛ فمنهم مَن يُسأل عن بعض اعتقاداته، ومنهم من يسأل عن كُلِّها، انتهى.

= نسبة إلى مدينة أسيوط المعروفة في صعيد مصر. ولُد سنة «٨٤٩ هـ» في القاهرة، نشأ يتيما، حيث مات والده وهو ابن خمس سنوات وأشهر، وشبَّ في عناية الكمال بن الهمام الحنفي حيث تولى تربيته، خَتمَ القرآن حِفظًا، وهو دون الثامنة، وحفظ عمدة الأحكام، ومنهاج البيضاوي في الأصول، ومنهاج النووي في الفقه، وألفية ابن مالك، أخبر عن نفسه أنه لما حجَّ شرب ماء زمزم بنية أن يصل في الفقه إلى رتبة الشيخ سراج الدين البلقيني، وفي الحديث إلى رتبة الحافظ ابن حجر.

مِن شيوخه: علم الدين البُلقيني، وشرَف الدّين المُناوي، والشّيخ مُحي الدّين الكَافيجي، وغيرهم الكثير.

أخبر عن نفسه أنه بلغ درجة الاجتهاد فقال: «وقد كملت عندي الآن آلات الاجتهاد بحمد لله تعالى، أقول ذلك تحدثا بنعمة الله تعالى لا فخرا»

وقال: «والذي ادعيناه هو الاجتهاد المطلق لا الاستقلال، بل نحن تابعون للإمام الشافعي ﷺ، وسالكون طريقه في الاجتهاد امتثالا لأمره، ومعدودون من أصحابه، وكيف يُظن أن اجتهادنا مقيد، والمجتهد المقيد إنما ينقص عن المطلق بإخلاله بالحديث أو العربية، وليس على وجه الأرض من مشرقها أو مغربها أعلم بالحديث والعربية مني، إلّا أنْ يكون الخَضِرُ أو القطب أو وليا لله؛ فإن هؤلاء لم أقصد دخولهم في عبارتي» لكن لم يسلم له علماء عصره.

وله مؤلفات كثيرة جدا يصعب حصرها، نحو (٥٠٠) مؤلفا. توفي ﷺ في القاهرة سنة: (٩١١ هـ) وله من العمر إحدى وستون سنة وعشرة أشهر وثمانية عشر يوما.

(١) انظر: «المنهاج في شعب الإيمان» للإمام الحليمي، ج١/ص٤٨٩.

وعن ابن عبَّاس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، قال: الشَّهادة، يُسألونَ عنها في قبُورهم بعد موتهم، قيل لعكرمة: ما هو؟ قال: يُسألون عن الإيمان بمحمَّد ﷺ، وأمر التَّوحيد، فيجيبُ بما يوافقُ مَا ماتَ عليه مِن إيمانٍ أو كفرٍ أو شَكٍّ، وهذا السؤال خاصٌّ بهذه الأمَّة. وقيل: وكلُّ نبيٍّ مع أمَّته كذلك.

[مَن يُسأَلُ في قَبْرِه ومَن لا يُسأَل]

والعموم في قول النَّاظم «سؤالنا» مَخصوصٌ بمَن وردَ الأثرُ بعدم سؤاله، كالأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ولا ينبغي أنْ يكون سيِّدهم الأعظمُ ﷺ محلَّ خلافٍ، وكالصِّدِّيقِ[١]، والمُرابطين، والشَّهداء، ومُلازِمِ[٢] قراءة سورة «تبارك، المُلْك» كلَّ ليلةٍ وسورة «السَّجدة» فيما ذكره بعضهم، وكذا مَن قرأ في مَرضِه الَّذي مات فيه: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، ومريضِ البطن، ومَيِّتِ ليلة الجمعة أو يومِها[٣]، كالميِّت بالطَّاعون أو في زمنه ولو بغيره صابرًا محتسبًا، وكالمجنونِ والأَبْله[٤] وأهل الفترة.. إنْ قلنا بعدم اختصاصه بهذه الأمَّة.

---

(١) **قوله: (وكالصديق)** المراد به كل مَن صدَّق الله ورسوله، وأخلص لله ظاهرا وباطنا، لا خصوص أبي بكر فقط. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (وملازم قراءة)** أي: من حين بلوغ الخبر له، والمراد بالملازمة الإتيان بها في غالب الأوقات من حين بلوغ الخبر إلى انقضاء العمر، فلا يضر الترك مرة بعذر. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (وميت ليلة الجمعة)** وتدخل ليلتها بزوال شمس يوم الخميس، وينقضي يوم الجمعة بغروب شمسه، ولو لم يدفن إلا يوم السبت. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (الأبله)** المراد به المغفل في أمر دنياه، وإن كان له عقلٌ لكن لا يصل لحد التدبير. **الشنواني**.

والحَقُّ: الوقفُ عن الجزم بسؤال الأطفال، بل الظَّاهرُ ـ كما جزمَ به الجَلالُ السُّيوطِيُّ وغيره ـ: اختصاصُ السُّؤالِ بمن يكونُ مُكلَّفًا، كما أنَّ الظَّاهرَ عدمُ سؤالِ الملائكة، لأنَّه لمن شأنه أنْ يُقبَر[١].

وأمَّا الجِنُّ.. فجزمَ الجَلالُ بسؤالهم؛ لتكليفهم وعمومِ أدلَّة السُّؤال لهم[٢]، وهذا السُّؤال هو نفس الفتنة وهي: الاختبار والامتحان بالنَّظر إلى الميِّت[٣] أو إلينا[٤] أو إلى الملائكة[٥]؛ لإحاطةِ علمه تعالى بكلِّ شيءٍ؛ فحكمته: إظهارُ ما كتمه العِباد في الدُّنيا مِن كفرٍ أو إيمانٍ أو طاعةٍ أو عِصيانٍ ليبَاهِي اللهُ بهم الملائكةَ أو ليُفضَحُوا عندهم.

(ثُمَّ عَذَابُ القَبْرِ) عطفٌ على «سؤالنا» لمشاركته له في حُكمه[٦] الآتي، يعني وممَّا يجبُ الإيمانُ به حَقِيَّةُ[٧] عذاب القبر، وهو عذابُ البَرزخ، أضيفَ إلى القبر لأنَّه الغالب[٨]، وإلَّا فكلُّ ميِّتٍ أراد الله تعالى تعذيبَه نالَهُ ما أراده به قُبِر أو لم يُقبَر، ولو صُلب أو غَرق في بحرٍ، أو أكلته

---

(١) **قوله: (لمن شأنه أن يقبر)** أما الملائكة فإنها لا تموت إلا عند النفخة الأولى. **الشنواني**.

(٢) في نسخة: «وعدم أدلَّة السُّؤال لهم».

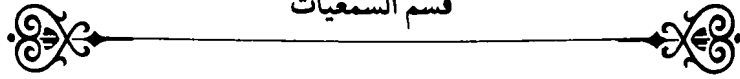
(٣) **قوله: (بالنظر إلى الميت)** هل يُجيبُ. **الأمير**.

(٤) **قوله: (أو إلينا)** هل نؤمن به ونعلم أنه لا لحاجة. **الأمير**.

(٥) **قوله: (أو إلى الملائكة)** أي: هل يقصرون فيما كلفوا به أو لا. **الشنواني**. وعند **الأمير**: اختبار الملائكة لإظهار حالهم من عدم الاعتراض على هذا مع كونه لا لحاجة.

(٦) أي: وهو الوجوب الشرعي.

(٧) في نسخة: «حقيقَة»

(٨) **قوله: (لأنه الغالب)** أو قبر كل إنسانٍ بحسبه. **الأمير**.

الدَّوابُّ، أو حُرِقَ حتَّى صارَ رمادًا وذُرِيَ في الرِّيح، ومحلُّه[١]: البَدَن والرُّوح جميعًا، باتِّفاق أهل الحقِّ[٢]، بعد إعادة الرُّوح إليه[٣] أو إلى جُزء مِنه[٤] إنْ قلنا: إنَّ المُعذَّب بعضُ الجسد ولا يمنعُ مِن ذلك كون الميِّت قد تفرَّقتْ أجزاؤُه، أو أكلته السِّباع أو حِيتَانُ البحر أو نحو ذلك، ويكون للكافر والمُنافق وعُصاة المؤمنين[٥]، ولهذه الأُمَّة وغيرها، ودليل وقوعه قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗا﴾ [غافر: ٤٦]، ولا يمتنعُ عند العقل أنْ يُعيدَ اللهُ الحياةَ في الجَسد أو في جُزءٍ منه ويعذِّبه، وكلُّ ما لم يمنعه العقلُ ووَرَدَ بوقوعِه الشَّرعُ.. وجبَ قبولُه واعتقَادُه، واللهُ يفعل ما يَشاء مِن عِقابٍ ونَعيمٍ، ويَصرِفُ أبصَارَنَا ويحجبها[٦] عن جميعه؛ لأنَّه القادر على كُلِّ ممكنٍ.

وعذاب القبر قسمان:

---

(١) قوله: (ومحله) أي: العذاب. **الشنواني**.

(٢) قوله: (باتفاق أهل الحق) أي: غالبهم، فلا يَرِدُ مذهب ابن جرير الطبري القائل: المُعذَّبُ الجسم من غير إعادة الروح، ويخلق الله فيه إدراكا بحيث يسمع ويعلم ويتألم. وهذا فاسدٌ؛ لأن الألم والإحساس إنما يكون عادة في الحي، ولا حياة عادة إلا بالروح. **الشنواني**.

(٣) في نسخة: «إلى الجسد».

(٤) قوله: (بعد إعادة الروح إليه) قال السعد في شرح مقاصده: وأما ما يقولُ به الصالحية والكرامية مِن جواز التعذيب بدون الحياة لأنها ليست شرطا للإدراك، وابن الراوندي مِن أن الحياة موجودة في كل ميت؛ لأن الموت ليست ضدا للحياة بل هو آفة كُلية مُعجِزةٌ عن الأفعال الاختيارية غير منافية للعلم.. فباطلٌ لا يوافق أصول أهل الحق. **الأمير**.

(٥) قوله: (وعصاة المؤمنين) ورَدَ «تنزهوا مِن البول فإنَّ عامَّة عذابِ القبر منه» (الدارقطني، برقم ٤٥٩) فأُوردَ هذا على قول بعض أصحابنا بسنية إزالة النجاسة، والجواب: حمل الحديث على إبقاء البول داخل القصبة فيؤدي إلى بطلان الوضوء. **الأمير**.

(٦) في نسخة: «ويحجبنا».

١ ـ دائمٌ، وهو عذاب الكُفَّار، وبعض العصاة.

٢ ـ ومنقطعٌ، وهو عَذابُ مَن خفَّت جرائِمهم مِن العُصاة؛ فإنَّهم يُعذَّبون بحَسَبها، ثمَّ يُرفع عنهم بدعاءٍ[1] أو صدقة أو غير ذلك، كما قاله ابن القيِّم[2].

(١) **قوله: (ثم يرفع عنهم بدعاء)** كان الأولى أن يقول: وقد يرفع عنهم. **الشنواني**.

(٢) هو الشيخ محمد بن أبي بكر بن أيوب بن حريز الزُّرعي الدمشقي المشهور بـابن قيم الجوزية، **ولد سنة: (٦٩١ هـ) وتوفي سنة: (٧٥١)** وقد بلغ من العمر ستين سنة.
مِن أكثر شيوخه تأثيرا عليه شيخه ابن تيمية الحرَّاني، **قال الحافظ ابن حجر**: غلبَ عليه حبُّ ابن تيمية حتى كان لا يخرجُ عن شيءٍ مِن أقواله، بل ينتصر له في جميع ذلك، وهو الذي هذَّبَ كُتبه ونشرَ علمه، وكان له حظٌّ عند الأمراء المصريين، واعتُقِل مع ابن تيمية بالقلعة، بعد أنْ أُهين وطِيفَ به على جملٍ مضروبا بالدِّرة، فلما مات أُفرج عنه، وامتُحنَ مرّة أخرى بسبب فتاوى ابن تيمية، وكان ينالُ مِن علماء عصره وينالون منه. **قال عنه عصريه الحافظ الذهبي في المُختص**: حُبس مرة لإنكاره شد الرَّحل لزيارة قبر الخليل، ثم تصدَّر للأشغال ونشر العلم، ولكنَّه مُعجبٌ برأيه، جَرئ على الأمور، وكانت مدة ملازمته لابن تيمية منذ عاد من مصر سنة (٧١٢) إلى أن مات. اهـ. ويعتبر هو وشيخه مَن بَعَثَا مذهبَ الحشوية والمجسمة مِن مَرقدها، **ومِن مؤلفاته**: نظم «النونية» وقد وصف كتابه هذا الشيخ الكوثري بقوله: مِن أبشع كتبه، وأبعدها غورا في الضلال، وأشنعها إغراء للحشوية ضدَّ أهل السنة، وأوقحها في الكذب على العلماء. اهـ. وقد اطلع على نونيته عصرِيُّه الإمام تقي الدين السبكي فردَّ عليه في كتابٍ سماه: «السيف الصقيل في الردِّ على ابن زفيل» وابن زفيل هو ابن قيم الجوزية، وفيه مِن السَّب والكلام البذيء في حق أئمة أهل السنة الكثير، ومما جاء فيها مثلا:

حتى أتى مِن أرض آمد آخرا ... ثورٌ كبيرٌ حقيرُ الشَّان

يقصدُ به الإمامَ سيف الدين الآمدي رحمه الله ورضي عنه، وأغلبُ منظومته على هذا المِنوال وهي ستة آلاف بيتٍ إلَّا واحدا وخمسين بيتا، ونأمل أن يكون قد تاب من عقيدته السوء ومن وقوعه في علماء أهل السنة، وأن يتجاوز عنه ربه. وله كتب أخرى منها: «زاد المعاد في هدي خير العباد» و«الروح»

وأصل العذاب في كلام العرب: الضَّرب، ثمَّ استعملَ في كُلِّ عُقوبةٍ مُؤلمة، سمِّي عذابًا: لأنَّه يَمنعُ المُعاقَب مِن مُعاوَدَة مثل جُرمِه، ويمنع غيرَهُ مِن مِثل فعله.

ومِن عذاب القبر: ضَغْطَتُه[1] وهي: التقاء حَافتيه[2]، ولو لم يكن مِن عذابه إلَّا ما خرَّجه ابن أبي شيبة وابن ماجه عن أبي سعيد الخدريِّ رضي الله عنه: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «يُسلِّطُ الله على الكافر في قبره تسعة وتسعين تِنِّينًا[3] تَنْهَشُه وتَلْدَغُه[4] حتَّى تقومَ السَّاعة، ولو أنَّ تِنِّينًا منها نفخَ على الأرض ما أنبتتْ خَضِرًا»[5].. لكان كافيًا، وكلُّ مَن ذكرنا أنَّه لا يُسأل في قبره فكذلك لا يُعذَّب فيه أيضًا.

وممَّا يجبُ الإيمان به أيضًا: (نَعِيمُهُ) أي: تنعيمُ اللهِ تعالىَ المؤمنينَ في القبر؛ لما ورد في ذلك مِن النُّصوصِ البالغة مَبلَغَ التَّواتُر، ولا يختصُّ بمؤمنِي هذه الأُمَّة، كما أنَّه لا يختصُّ بالمقبور، ولا بالمُكلَّفين؛ فيكون لمن زال عقله

---

(١) في نسخة: «ضَمَّتُه».

(٢) **قوله: (التقاء حافتيه)** قال بعضهم: حتى يصير كالخيط. ولذا ورد [عند أحمد والحاكم وابن حبان] أنها تضمه حتى تختلف أضلاعه، ولا ينجوا منها أحدٌ ولو صغيرا صالحا أو طالحا إلا الأنبياءُ، وإلا فاطمة بنت أسدٍ، وإلا من قرأ سورة الإخلاص في مرضه. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (تسعة وتسعين تنينا)** بكسر التاء المثناة الفوقية، وتشديد النون وإسكان الياء، وهو أكبر الثعابين، قيل: حكمة هذا العدد أنه كفر بأسماء الله الحُسنى وهي تسعة وتسعون. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (تلدغه)** بالدال المُهملة والغين المُعجمة، لذي السُموم، وبالعكس لغيره كالنار. **الشنواني**.

(٥) مصنف ابن أبي شيبة: (١٣/١٧٥، رقم: ٣٥٣٢)، مسند أحمد: (١٧/٤٣٤، رقم: ١١٣٣٤).

أيضًا إذا ماتَ بالغًا[١]، وتُعتَبر الحالةُ[٢] الَّتي زالَ عقله وهو عليها مِن كُفرٍ وإيمانٍ ونحوهما.

ومِن نعيمه: تَوْسِيعُه، وجعل قَنديلٍ[٣] فيه، وفتْحُ طاقٍ فيه مِن الجَنَّة، وامتلاؤه بالرَّيحان، وجعلُه روضةً[٤] مِن رِيَاض الجنَّة، وكلُّ هذا محمولٌ على حقيقته عند العلماء.

وقوله (وَاجِبْ[٥]) أي: ثابتٌ سمعًا، خبرُ «سؤالنا» وما عطف عليه، أي: كلُّ واحدٍ مِن الثَّلاثة المذكورة جائزٌ عقلًا واجبٌ سمعًا؛ لأنَّه أمرٌ ممكن عقلًا أخبرَ به الصَّادقُ على ما نطقت به النُّصوصُ، وكُلُّ مَا هو كذلكَ فهو حقٌّ يجب قَبُولُه شرعًا، على هذا أهلُ السُّنَّة وجمهور المُعتزلة.

[الإيمان بالبعث وحشر الأجساد]

وشبَّه في الوجوب قوله: (كَبَعْثِ الحَشْرِ[٦]) أي: كوجوب بعث الله

---

(١) **قوله: (إذا مات بالغا)** سَقط من أغلب النُّسخ، وأثبت في بعضها، وعند الشنواني: قوله: (إذا مات بالغا) لا حاجة لهذا القيد، لأن النعيم لا يختص بالبالغ، وإنما يُحتاج إليه في جانب العذاب، لأنه يختص بالبالغ وليس الكلام فيه. اهـ. فلعل بعض النُّساخ حذف هذا القيد بعد أن تبين له عدم الاحتياج إليه. والله اعلم.

(٢) والحالات الممكنة ثلاثة، قال الشنواني: إن زال عقله بعد البلوغ؛ فإن كان مؤمنا مُطيعا فله الثواب، أو كافرا فعليه العذاب، وإن كان زوال العقل قبل البلوغ فهو ناجٍ.

(٣) **قوله: (قنديل)** بفتح القاف، ومن لطائفهم: لا تكسر القَنديلَ ولا تفتح الجراب، وكذا الخزانة. فيُنوَّرُ له قبره كالقمر ليلة البدر. **الشنواني.**

(٤) **قوله: (وجعله رَوضة)** أي: قطعة من أرض الجنة. **الشنواني.**

(٥) بسكون الباء للوزن.

(٦) فرَّقَ الإمام السنوسيُّ بين البعث والحشر فقال: إن البعثَ عِبارةٌ عن إحياء الموتى وإخراجهم=

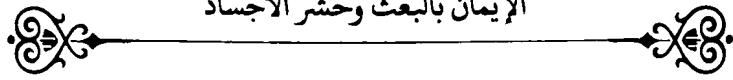
جميعَ العِباد وإعادتِهم بعد إحيائهم[1] بجميع أجزائِهم الأصليَّة[2]، وهي الَّتي مِن شأنها البقاء[3] مِن أوَّل العُمر[4] إلى آخره، وسَوقِهم إلى محشرهم لفصل

= من قبورهم، والحَشْرُ: سوقهم جميعا إلى الموقف. فقوله: كوجوب بعث، أي: إحياء، والإضافة لأمته، أي: بعثُ الله الناس للحشر. **الشنواني**.

(١) **قوله: (وإعادتهم بعد إحيائهم)** في العِبارة قلبٌ، والأصل: وإحيائهم بعد إعادتهم بجميع أجزائهم. **الأمير**.

(٢) **قوله: (الأصلية)** إشارة لرد شبهة مِن طرف المُنكرين، قالوا: لو أكلَ إنسانٌ آخرَ؛ وصارَ غِذاءً له وَمِن أجزاء بدنه؛ فالأجزاءُ المأكولة إما أنْ تعادَ في بدن الآكل أو بدن المأكول، وأيًّا ما كان لا يكون أحدهما بعينه مُعادا بتمامه، على أنَّه لا أولويَّة لجعلها جزءا مِن بدن أحدهما دون الآخر، ولا سبيل إلى جعلها جزءا مِن كل منهما، وأيضا إذا كان الآكل كافرا والمأكولُ مؤمنا يلزم تنعيم الأجزاء العاصية أو تعذيب الأجزاء المُطيعة. **والجواب**: أنَّ الحشرَ للأجزاء الأصلية لا الحاصلة بالتغذية؛ فالمعاد مِن كلٍ مِن الآكلِ والمأكول الأجزاءُ الأصلية الحاصلة في أول الفطرة مِن غير لزوم فساد، فإن قيل: يجوز أن تصير تلك الأجزاء الغذائية الأصلية في المأكول نُطفة وأجزاء أصليةً لبدنٍ آخرٍ ويعود المحذور. قلنا: المحذور إنما هو في وقوع ذلك لا في إمكانه؛ فالله تعالى قادرٌ أن يحفظها مِن أن تصير جُزءا لبدنٍ آخرَ فضلا عن أنْ تصيرَ جزءا أصليا اهـ. مِن شرح المقاصد، وقال في شرح عقائد النسفي: فإن قيل: هذا قول بالتناسخ؛ لأن البدن الثاني ليس هو الأول، لما ورد في الحديث مِن أنَّ أهلَ الجنة جُرد مُرد، وأنَّ الجهنمي ضِرسه مثل جبل أحدٍ، ومن ههنا قال مَن قال: ما مِن مذهبٍ إلا وللتناسخ فيه قدم راسخٌ. قلنا: إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا مِن الأجزاء الأصلية للبدن الأول؛ وإن سُمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم، ولا دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن، بل الأدلة القائمة على حقيقته سواءٌ سمي تناسخا أو لا اهـ. **الأمير**.

(٣) **قوله: (وهي التي مِن شأنها البقاء)** أي: وهي التي كانت موجودة حالَ نفخ الروح فيه، ولو قطعتْ قبل موته، والقول أنه يقبح أن ينالها ما حدث بعدها مردودٌ بأنها تابعة، والمقصود: الشخص بروحه وجسمه في الجملة، واحتُرزَ به عما شأنه عدم البقاء، فإنا لا نلتزم إعادته، كالظفر والبصاق. **الأمير والشنواني**.

(٤) **قوله: (مِن أول العُمر)** ولو الغُرلة، وهي قُلفة الختان، حيث وردَ أنهم يُحشرون غُرلا.=

القضاء بينهم، إذ هذا كُلُّه حقٌّ ثابتٌ بالكتاب والسُّنَّة وإجماعِ السَّلف، مع كونه مِن المُمكنات الَّتي أخبرَ بها الشَّارع(١)، وكلُّ ما هو كذلك فهو ثَابتٌ، والإخبار عنه مُطابقٌ.

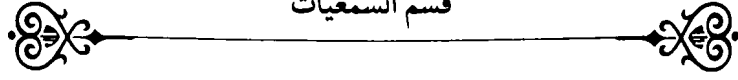
وفي القرآن: ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ﴾ [يس: ٧٨] الآية، ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾(٢) [الأنبياء: ١٠٤]، لا فرق في ذلك بين مَن يُحاسب كالمُكلَّف ولا غيره(٣) على ما ذهبَ إليه المُحقِّقون وصحَّحه النَّوويُّ واختاره، وذهبتْ طائفةٌ: إلى أنَّه لا يُحشَر إلَّا مَن يُجازى.

= [متفق عليه] بضم المعجمة بعدها مهملة ساكنة. **الأمير والشنواني.**

(١) **قوله: (إذ هذا كله حقٌّ... إلى قوله: التي أخبر بها الشارع)** لا يخفى الرِّكة، فإنه أخذ الدعوى ـ وهي الحقيقة ـ في الدليل، وأعاد ما قبل مع ما بعدها؛ فإنَّ الثُّبوتَ بالكتاب... الخ هو إخبار الشارع. **الأمير.**

(٢) **فائدة:** قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ **[الروم: ٢٧]**. قال في شرح المقاصد: **فإن قيل:** ما معنى كون الإعادة أهونَ على الله تعالى وقدرته قديمةٌ لا تتفاوت المقدورات بالنسبة لها؟

قلنا: كون الفعل أهونَ تارة يكون مِن جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية، وتارةً مِن جهة القابل بزيادة استعدادات القبول، وهذا هو المراد هنا، وأما مِن جهة قدرة الفاعل فالكل على السواء اهـ. بالحرف، واشتهر الاقتصار على أنَّ أفعل التفضيل هنا على غير بابه فحاصله ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] وإنما ألزموا بظاهر المألوف لهم، قال القاضي البيضاوي: والإعادة أسهلُ مِن الأصل بالإضافة إلى قُدَرِكم والقياس على أُصولكم، ولذا قيل: الهاء للخلق اهـ فتدبر. **الأمير.**

(٣) **قوله: (ولا غيره)** كالبهائم والوحوش؛ ففي صحيح مسلمٍ أن رسول الله ﷺ قال: «لتؤدنَّ الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يُقاد للشاة الجماء من الشاة القرناء» فدلَّ هذا على أنَّ البهائم تُحشرُ يوم القيامة. فإن قلت: غير الإنسان من ذي الروح لا يجري عليه القلم فلا يؤاخذ. أُجيبَ: بأنه يؤاخذُ فيما بينه وبين نظيره تحقيقا للعدل، لا لارتكاب ذنبٍ. **الشنواني.**

وأمَّا السِّقْطُ[1]؛ فإن أُلقيَ بعد نفخ الرُّوح فيه بُعِثَ[2]، وإلَّا كان كسائر المَوات[3].

والبَعْثُ والنُّشور عبارةٌ عن معنيٍ واحد، وهو: الإخراجُ مِن القبور بعد جمع الأجزاءِ الأصليَّة وإعادةِ الأرواح إليها كما علمتَ.

وأوَّلُ مَن تَنشَقُّ عنه الأرضُ نَبيُّنا محمدٌ ﷺ، فهو أوَّلُ مَن يُبعث، وأوَّلُ واردِ المَحشر، كما أنَّه أوَّلُ دَاخلٍ الجنَّة، ومراتب النَّاس في الحَشْر مُتفاوتَةٌ لتفاوت مراتبهم في الأعمال؛ فمنهم الرَّاكب، والماشي على رجليه أو وجهه.

[أنواعُ الحَشْر]

وأنواعُ الحشر أربعة: اثنان في الدُّنيا، أحدهما: إجلاؤه ﷺ اليهودَ[4]، وثانيهما: سَوقُ النَّار النَّاسَ[5] قربَ قيام الساعة ....

(١) **قوله: (السقط)** أي: الذي لم تتم له ستة أشهر. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (بُعث)** أي: أُعيدَ بروحه، ويصير عند دخول الجنَّة كأهلها في الجمال والطول. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (المَوَات)** بفتحتين مُخففا كالجَمَاد، وهو الجسم الذي لا روح له، كالحجر؛ فيُحشرُ ثم يصيرُ ترابا. **الأمير والشنواني**.

(٤) في نسخة: «إجلاؤه ﷺ اليهودَ إلى الشام».

(٥) **قوله: (سوقُ النارِ)** تبيتُ معهم حيثُ باتوا، وتقيل معهم حيثُ قالوا، ومَن تخلَّفَ عنها أكلته وأحرقته، وفائدتها: يُحتملُ أنها للامتحان والاختبار، فمن آمن وعلم أنها مُرسلة وانساقَ معها إلى المكان المقصود سَلِمَ منها، ومن لم يؤمن ولم يذهب قدامها وكابر نفسه وجلس في مكانه أكلته وأحرقته، وهذه النار تخرج بأرض في اليمن، فتدور الدنيا كلها وتطير ولها دويٌّ كدوي الرعد القاصف. **وقوله: (الناسَ)** أي: وغيرهم مِن كل حيٍّ، وهؤلاء الناس الكفار، وأما المؤمنون فيموتون قبل ذلك بريح لينة. **الشنواني**.

إلى المَحشر[١]، واثنان في الآخرة، أحدهما: جمعهم إلى الموقف بعد إحيائهم، والثَّاني: صَرفهم مِن الموقف إلى الجنَّة أو النَّار.

[عود الأجسام]

٩٧- وَقُلْ يُعَادُ الجِسْـــمُ بالتَّحْقِيقِ   عَنْ عَـدَمٍ وَقِيـلَ عَن تفريقِ
٩٨- مَحْضَينِ لكنْ ذا الخلافُ خُصَّا   بِـالأَنْبِيَـا وَمَنْ عَلَيْهِمْ نُصَّـــا

ولما ذكرَ أنَّ إعادة الأجسام حَقٌّ يجبُ الإيمان بها.. ذكرَ الخِلافَ فيما عنه إعادتها: هل هو العدم[٢] المحض أو التَّفرُّق المحض؟ مشيرًا للأوَّل بقوله:

(وَقُلْ) أيّها المكلَّفُ القائلُ ببعث الحشر ـ وهو المعاد الجسمانيُّ ـ قولًا مُطابقًا[٣] لاعتقادك: إنَّه (يُعَادُ الجِسْمُ) أي: يعيده اللهُ تعالى (بِالتَّحْقِيقِ) متعلق بـ«قل» أو بـ«يُعاد»[٤] إعادةً نَاشِئةً (عَنْ عَدَمٍ[٥]) مَحضٍ[٦]؛ فيُعدمُ اللهُ العالمَ بلا واسطة، فيَصيرُ معدومًا بالكلِّيَّة، كما أوجده كذلك[٧] فصار

---

(١) قوله: (إلى المحشر) وهو أرض الشام، ثم يموتون فيها بالنفخة الأولى بعد مدة. **الأمير**.

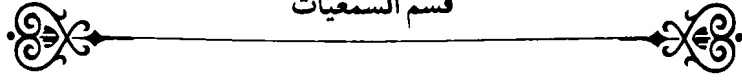
(٢) في نسخة: «المعدوم».

(٣) قوله: (قولا مُطابقا) أي: لفظيًّا، زاد والده في شرحه الكبير: أو نفسيا، أو عقليا، وهو أولى. الشنواني.

(٤) قوله: (أو بيُعاد) أي: قل: يُعاد إعادةً محققةً لا مَشكوكا فيها. **الشنواني**.

(٥) قوله: (عن عدم) أي: بعد عدمٍ، فعن بمعنى بعد، وإلا فلا معنى لكون الإعادة ناشئة عن عدم. **الشنواني**.

(٦) قوله: (محض) رفعَ به توهم أن المُرادَ: انحلال التركيب بحيث لا يبقى جوهران فردان متصلان. **الشنواني**.

(٧) قوله: (كذلك) أي: بلا واسطة، وهو حال من الضمير في أوجده، أي: أوجده حال كونه معدوما. **الشنواني**.

موجودًا، ثُمَّ يوجده[١]، هذا[٢] قول أهل الحقِّ والمعتزلة القائلين بصِحَّة الفناء على الأجسام، بل بوقوعه، وهو الصَّحيح، ولذا قدَّمه جازمًا به.

وحَكَى مُقابِلَه بصيغة التَّمريض، أعني قوله: **(وَقِيلَ)** تُعاد الأجسامُ للحشر إعادةً نَاشِئَةً **(عَنْ تَفْرِيقٍ مَحْضَيْنِ[٣])** فيُذْهِبُ اللهُ تعالى العين والأثر جميعًا، بحيث لا يبقى في الجسم جوهران فردان على الاتِّصال.

والجِسمُ عند المُتكلِّمين: هو الجوهر القابل للانقسام، أو ما قام بذاته[٤] مِن العالم.

وأشارَ بقوله «بالتَّحقيق»[٥] إلى أنَّ الجسم الثَّاني المُعادَ هو الأوَّل المعدوم بعينه لا مثله.

ولمَّا لم يكنْ هذا الخلافُ على إطلاقه أشارَ إلى تقييده بقوله: **(لَكِنْ ذَا**

---

(١) **قوله: (ثم يوجده)** عطفٌ على قوله: **(فيصيره معدوما) الشنواني.**

(٢) **قوله: (هذا)** أي: الإعادة عن عدمٍ، وذُكِّرَ باعتبار الخبر، أو عائدٌ على المذكور. **الشنواني.**

(٣) **قوله: (محضين)** صفةٌ للعدم والتفريق، فمعنى محضية العدم: خلوصه عن شائبة الوجود لجزء ما. ومعنى محضية التفريق: خلوصه من شوب الاتصال. اهـ. **الأمير. وزاد الشنوانيُّ:** دفعَ به توهمَ أن القائل بالعدم يكتفي بما يصدقُ عليه العدمُ عند العامة، وهو تمام انحلال التركيب بحيث لا يبقى جوهران فردان على الاتصال مع وجود الجواهر الفردة. اهـ. فمحلُّ الخلاف: الفناءُ بمعنى ذهاب العين والأثر، لا ما تسميه العامة فناء مِن مطلق ذهاب صورة الشيء، كما أن محله التفريق بمعنى: أن لا يبقى في الجسم جوهران فردان على الاتصال، لا بمعنى انحلال البنية والتركيب، إذ ليس محلَّ خلافٍ في الإعادة، والله أعلم.

(٤) **قوله: (أو ما قام بذاته)** هذا تعريفٌ بالأعم، فإنه يشمل الجوهر الفرد. **الأمير.**

(٥) **قوله: (وأشار بقوله بالتحقيق)** هذا على أنَّ قوله بالتحقيق مُتعلقٌ بـ(يُعاد) لا بـ(قل) ووجه الإشارة: أنه لو كان الثاني غير الأول مماثلا له.. لكانَ ابتداء شيء جديد، فلم تكن الإعادة ولا القول بها على وجه التحقيق. فليتأمل. **الأمير.**

الخِلَافُ خُصَّا) أي: قَيَّدَ[1] بعضُ العلماءِ إطلاقَهُ[2] **(بِالأَنْبِيَا)** فإنَّ الأرضَ لا تأكلُ أجسامَهم، ولا تُبلي أبدانَهم اتِّفاقًا **(وَمَنْ عَلَيْهِمْ)** أي: وخُصَّ أيضًا بالأشخاص الَّذين **(نُصَّا)** أي: نَصَّ الشَّارعُ على عدم أكلِ الأرض أجسامَهم؛ كالشهداء، والمؤذِّنين احتسابًا، وحاملِ القرآن[3]، ومَن لم يعمل خطيئةً، والعلماء العاملين، والرُّوح، وعَجْب الذَّنب، والجنَّة والنَّار[4] وأهلهما، والعَرْش والكرسيّ، واللَّوح والقلم، والمسألةُ توقيفيَّةٌ.

[إعادة الأعراض والأعيان]

٩٩ - وَفِـي إِعَـادَةِ العَـرَضْ قَـولانِ   ورُجِّحَـتْ إعـادةُ الأَعْيَـانِ

ولمَّا اختلفَ القائلونَ بإعادة الأعيان في إعادة أعراضها الَّتي كانت قائمةً بها في الدُّنيا، أشارَ إليه بقوله: **(وَفِي)** جوازِ[5] **(إِعَادَةِ العَرَضِ)** القائمِ بالأجسام تَبعًا لمَحلِّه[6] **(قَوْلَانَ)**:

---

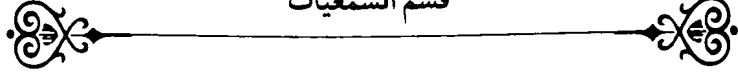
(١) **قوله: (أي قَيَّدَ)** أشارَ بذلك إلى أن في التعبير بالتخصيص تسامحا، لأن التخصيصَ مِن عوارض العموم، والتقييد من عوارض الإطلاق، فالمراد بالتخصيص: التقييدُ، والمعنى: لكن هذا الخلاف قيد بعضُ العلماء إطلاقه. **الشنواني**.

(٢) في نسخة: قيد بعض العلماء إطلاقه (بـ) غير (الأنبياء).

(٣) **قوله: (وحامل القرآن)** يعني الملازم لتلاوته، العاملُ بما فيه المُعظم له بتصديقه، الحافظ لمجلسه بضبط لسانه وطهارته وأدبه. **الشنواني عن حواشي المصنف**.

(٤) **قوله: (والجنة... الخ)** هذا استرسالٌ للعَنان، وإلا فالكلام فيما يتعلق به البعث والحشر. **الأمير**.

(٥) **قوله: (جواز)** كلام الشارح في الكبير يقتضي أنَّ النزاع في الوقوع لا في الجواز. انظر: «عمدة المريد» ج٣/ص١٤٤٩. و«هداية المريد» ج٢/ص١٠٣٧.

(٦) **قوله: (القائم بالأجسام)** المراد بها الجواهر مطلقا، سواء كانت جواهر مركبة أو جواهر فردة.=

أحدهما: مذهب الأكثرين، وإليه مَيْلُ إمامِنا الأشعريُّ ﷺ، أنَّها تُعاد بأشخاصِها[1] التي كانت في الدُّنيا قائمةً بالجسم حالَ الحياة، لا فرْقَ في ذلك بين الأعراض التي يطولُ بقاءُ نوعها كالبياض[2]، وبين غيرها كالأصوات، ولا بين ما هو مَقدورٌ للعبد كالضَّرب وغيره[3] كالعِلم والجهل؛ لأنَّ نِسبَةَ الأعراض إلى قدرته تعالى كنِسبة الأعيان إليها، وقد قام الدَّليل على إعادتها، فكذا أعراضُها[4].

وثانيهما: امتناعُ إعادتها[5] ....

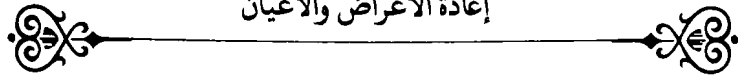
= وقوله: (تبعا لمحله) أي: إعادته تبعا لمحله. **الشنواني**.

(١) **قوله: (أنها تُعاد)** يقتضي أنه لا يقتصر على الجواز الذي ذكره أولا، ثم الذي تطمأن إليه النفس أنه لا يُعاد من أعراض الحركات والسكنات إلا ما يتعلَّق به ثوابٌ أو عقابٌ على ما وقع في شرح المصنف، ولا يلزم أن تكونَ إعادته بالتلبس به كما كان في الدنيا، وإن وَرَد: «يُحشر المرءُ على ما مات عليه» فيجوزُ أن يكون ذلك بتمثيل أو غيره مما يعلمه الله تعالى، والوقفُ والتفويض في مثل هذه المواطن أحسنُ. **الأمير**.

(٢) **قوله: (كالبياض)** فالبياض مثلا لا يبقى زمانين، وبقاؤه إنما هو ببقاء نوعه لا هو. **الشنواني**. **وعند الأمير**: ظاهره أنه لا بدَّ من نفس اللون الأول، وهو خلاف ما ورد كثيرا نحو الغرة والتحجيل، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران: ١٠٦] إلى غير ذلك.

(٣) **قوله: (مقدور للعبد)** أي: داخلٌ تحت قدرته بطريق الكسب، **وقوله: (كالضرب)** وهو فعل مخصوصٌ، والألم الحاصل بالمضروب أثره. **وقوله: (وغيره)** أي: غير مقدور للعبد. فقوله: (كالضرب) أي: فيوجدُ الله ذلك العرضَ مُصورا بصورة جسمية، والكفر والمعاصي كذلك يوجدها الله مصورة في صورة قبيحة، ومحصل ذلك: أن ما كان من غير ذلك من ضرب وكفر وبقية المعاصي، وصلاة وغيرها من بقية الطاعات فإنه يوجد مصورا بصورة جسمية، لكن الحسنات بصورة حسنة، والسيئات بصورة قبيحة، وإعادة العرض الغير الملازم لا يتعلق بالذات، هذا هو الظاهر. **الشنواني**.

(٤) في نسخة: «على إعادتهما، فكذا أعراضهما» بالتثنية.

(٥) **قوله: (امتناع اعادتها)** أي: بل يوجد الجسم بأعراضٍ أُخرٍ؛ فإنه لا ينفك عقلا عن عرضٍ. **الأمير**.

مُطلقًا[١]؛ لأنَّ المُعاد إنَّما يُعاد بمعنىً[٢]، فيلزم قيام المعنى بالمعنى[٣]، وإلى هذا ذهب بعض أصحابنا أيضًا.

والعَرَضُ عند المتكلِّمين: **ما يتحيَّز تابعًا في تحيُّزه لغيره**، وهو كقولهم[٤]: **ما لا يقوم بذاته، بل بغيره.**

وأشارَ إلى ترجيحِ القولِ الأوَّلِ بقوله: (**وَرُجِّحَتْ إِعَادَةُ الأَعْيَانِ**)، أي: ورجَّح جماعةٌ إعادةَ أعيانِ الأعرَاض، والمراد بها: الأشخاص والأَنْفُس[٥]، أو مُقابل الأغيار[٦]، وكلاهما لا يلزم منه القيام بالذات المُنافي للعرضيَّة.

---

(١) **قوله: (مطلقا)** أي: سواء كان يطول بقاؤها أو لا. **الشنواني.**

(٢) **قوله: (بمعنى)** وهو الإعادة. **الشنواني.**

(٣) **قوله: (فيلزم قيام المعنى بالمعنى)** المراد بالمعنى الأول: الإعادة، وبالمعنى الثاني: العرض المُعاد. يُقال: هي تُعاد بأمر اعتباري وهو الإعادة الذي هو تعلق القدرة، والمحذور قيام معنى وجودي بمعنى وجودي، على أنَّ هذا مُغالطة، لأنَّ الإعادة فعلُ الله الشيء ثانيا، والمُعاد هو المفعول ثانيا، ولا يقوم الفعل بالمفعول. ولفظ عبارة المؤلف في الشرح: وما قيل عليه من لزوم قيام العرض، أعني: الإعادة بالعرض المُعاد، وهو محالٌ فباطلٌ، لإمكان تعلق الإعادة بالأعيان أولا وبالذات، وبالأعراض ثانيا وبالعرض، نعم يتوجه عليه لزوم اجتماع المتنافيات، كالطول والقصر، والكبر والصغر، والحياة والموت، وقد يُجاب: بأن إعادة العرض ليست دُفعة، بل على التدرج حسبما كانت في الدنيا. الشنواني. وانظر: «هداية المريد» ج٢/ص١٠٣٧.

(٤) **قوله: (وهو كقولهم)** بل الأول أحسنُ؛ لشمول الثاني صفات المولى سبحانه وليست عرضا. **الأمير.** وعند **الشنواني**: إلَّا أن يقال إنَّ (ما) ـ في قولهم: ما لا يقوم بذاته ـ عبارةٌ عن حادثٍ، فخرجت صفاته تعالى.

(٥) **قوله: (والمراد بها الأشخاص والأنفس)** أي: فليس المراد بالعين ما قام بذاته، بل المراد بها أشخاص العرض ونفسه، وعطف الأنفس عليه تفسيرٌ. **الشنواني.**

(٦) **قوله: (أو مقابل الأغيار)** أي: فالمراد بقوله: (إعادة الأعيان) مقابل الغيار، أي أنه ليس المُعاد عرضا آخر مُغايرٌ للأول، بل هو نفسه، فهو اختلاف عبارة والمعنى واحدٌ. **الشنواني.**

[إعادةُ أزْمِنة الأجسَام]

١٠٠ـ وفي الزَّمَنْ قَوْلَانِ والحِسَــابُ حَـقٌّ وَمَـا فِـي حَـقٍّ ارْتِيَـابُ

(وَفِي) جواز إعادة (الزَّمَنْ) هو: مُتجدِّدٌ معلومٌ، يُقدَّر به مُتجدِّدٌ غير معلومٍ، وهو كقولهم: مُقارنة مُتَجَدِّدٍ مَوهومٍ لمُتَجَدِّدٍ مَعلومٍ، إزالةً للإبهامِ، نحو: آتيكَ عند طلوع الشَّمس (قَوْلَانِ):

أحدهما: ـ وهو الأرجح ـ: إعادةُ جميعِ أزمِنَة الأجسام التي مرَّتْ عليها في الدُّنيا تبعًا للذَّوات والأجسام المُعادَة؛ فتُعاد بأزمِنَتِها وأوقَاتِها كما تُعاد بأَكْوَانِها وهَيْئَاتِها[١]؛ لِورُودِ ظاهرِ القرآن به[٢] في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦]، لأنَّ المُراد الغيريَّة بحسب الزَّمان[٣]؛ وإلَّا فالجلود هي الأُولى بأعيانها؛ إذ هي الَّتي عَصتْ، فيُعاد تأليفُها إذا تفرَّقت وأعيانها إذا عُدمت، وقد رُدَّتِ الشَّمسُ بعد غروبها بدعائه ﷺ[٤].

---

(١) قوله: (بأكوانها) أي: بحركاتها وسكناتها واجتماعها وافتراقها. وقوله: (بهيئاتها) أي: صفاتها. الشنواني.

(٢) قوله: (لورود ظاهر القرآن به) فيه نظرٌ، إذ غاية ما يُستفاد مِن الآية كما قال الشارح: أن الجلود الأُوَل لما كانت تُعاد في أزمنة أُخَر غير الأزمنة الأُوَل صح إطلاق الغيرية عليها بهذا الاعتبار، وكون هذه الأزمنة في الأزمنة التي مضت فتُعاد شيءٌ آخر، وأيضا يُقال: هو زمن غير زمن الدنيا فلا يُنتج. الشنواني.

(٣) قوله: (لأن المُراد الغيرية بحسب الزمان) أي: لا بحسب الأشخاص، لأن المُعاد هو الشخص الأول بعينه، يُقال عليه: زمن غير زمن الدنيا فلا يُنتج، على أنه لا مانع من الغيرية الذاتية، والعذاب مقصودٌ به الشخص والروح؛ فلا يُقال: الجلود الثانية لم تعص، وقد ذكره القاضي البيضاوي. الأمير والشنواني.

(٤) قال القاضي عياض، وقد رُوي أن نبينا محمدا ﷺ حُبست له الشمس مرتين، إحداهما:=

وثانيهما: امتناعُ إعادتها، لاجتماع المُتنَافيات، كالماضي والحال والاستقبال، وإنْ أُجيبَ عنه: بأنَّ الإعادةَ ليست دَفعيَّة؛ بل على التَّدريج حَسْبَ[1] ما كانتْ في الدُّنيا.

[الإيمانُ بالحِساب]

(وَالحِسَابُ) وهو لغةً: العَدُّ[2]، واصطلاحًا: توقيفُ[3] الله عبادَه قبل

= يوم الخندقَ حين شغلوا عن صلاة العصر حتى غربت الشمس؛ فردها الله تعالى عليه حتى صلى العصر، ذكر ذلك الطحاوي وقال: رُواته ثقات. والثانية: صَبِيحَةَ الإسراء، حين انتظر العِيرَ التي أُخبِر بوصولها مع شروق الشمس. ذكره يونس بن بكير في زيادته على سيرة ابن إسحاق قلت [القائل العراقي]: وروى الطبراني في معجمه الأوسط بإسنادٍ حسن عن جابر «أن رسول الله ﷺ أمرَ الشمس فتأخرت ساعةً مِن نهار» وروى الطبراني في معجمه الكبير بإسناد حسن أيضا عن أسماء بنت عميس «أن رسول الله ﷺ صلى الظهر بالصهباء ثم أرسل عليا في حاجة فرجع، وقد صلى النبي ﷺ العصر فوضعَ النبيُّ ﷺ رأسه في حِجْر عليٍّ فنامَ فلم يحركه حتى غابت الشمس؛ فقال النبي ﷺ: «اللهم إن عبدك عليا احتبسَ بنفسه على نبيه فَرُدَّ عليه الشمسَ» قالت أسماء: فطلعتْ عليه الشمس حتى وقفتْ على الجِبال وعلى الأرض، وقام علي فتوضأ، وصلى العصر ثم غابت، وذلك بالصهباء»، وفي لفظ آخر «كان رسول الله ﷺ إذا نزل عليه الوحي يكاد يغشى عليه فأنزل الله عليه يوما، وهو في حجر علي فقال له رسول الله ﷺ صليت العصر؟ فقال لا يا رسول الله، فدعا اللهَ فردَّ عليه الشمسَ حتى صلى العصرَ، قالت فرأيتُ الشمسَ طلعت بعد ما غابت حين ردت حتى صلى العصر» انظر: «طرح التثريب في شرح التقريب» ج٧/ص٢٤٧. وحاصل الاستدلال: أنه عُهِد عود الزمن بردِّ الشمس، على تقدير ثبوت وصحة الأحاديث المذكورة في المسألة.

(١) **قوله: (حسب)** بفتح السين وقد تُسكن، أي: قدر ما كانت في الدنيا، لكنها تأتي سريعة شيئا بعد شيء، ولا تمكث قدر مكثها في الدنيا، كما ذكره شيخنا الشرنبلالي. **الشنواني**.

(٢) في المطبوع: العدد.

(٣) **قوله: (توقيف)** أي: اطلاعُ الله عبادَه على أعمالهم. **الشنواني**.

الانصرَاف مِن المَحْشَر على أعمالهم، قولًا كانت أو فعلًا أو اعتقادًا، مكسوبةً أو لا[١]، بعد أَخْذِ كُتُبِها، خيرًا كانت أو شرًّا، تفصيلًا[٢] لا بالوزن، إلَّا مَن استُثنِي منهم[٣]، إمَّا بأنْ يخلُقَ اللهُ في قلوبهم علومًا ضروريَّةً بمقادير أعمالهم مِن الثَّواب والعِقاب[٤]، وإمَّا بأن يُوقِفهم بين يديه ويؤتيهم كُتُبَ أعمالهم فيها سيِّئاتُهم وحسناتُهم، فيقول: هذه سيِّئاتُكم وقد تجاوزتُ عنها، وهذه حسناتكم وقد ضاعفتُها لكم، وإمَّا بأنْ يُكلِّمهم[٥] في شأن أعمالهم وكيفيَّة ما لها مِن الثَّواب وما عليها مِن العِقاب؛ فيُسمِعهم كلامَهُ القديمَ أو صوتًا يدلُّ عليه[٦]،

---

(١) **قوله: (مكسوبة أوْ لا)** كالأعمال الاضطرارية، وإن كانوا لا يؤاخذون بها، لأنه لا يلزم من الحِساب الجزاء، وفي جعل غير المكسوب عملا تسمُّحٌ، على أنَّ أواخرَ كلام الشارح يقتضي الاقتصارَ على ما فيه جزاءٌ، فليتأمل. **الأمير والشنواني**.

(٢) **قوله: (تفصيلا)** أي: حالة كون الأعمال مفصلةً. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (إلا من استُثنيَ)** سيأتي السبعون ألفا، ومع كل واحد سبعون ألفا، وزيادة ثلاث حَثَياتٍ كناية عن كثرة العدد، فكل هؤلاء يدخلون الجنة مِن غير حساب، كما أنَّ هناكَ طائفة لا تُسأل عن ذنوبهم بل للنار مباشرة بلا حساب، وطائفة أخرى تُوقَف لأنهم مسؤولون، فلا تنافي بين النصوص في مثل ذلك. **الأمير**.

(٤) بيان لكيفية مُحاسبة العبد، وفيها أقوال ثلاثة كما ذكره الشارح، والظاهر أنَّ الثاني أشقُّ مِن الأول، والأول أيسر، والثالث أشق من الثاني. ويُفهم مِن كلام المصنف في شرحه الصغير أنه يرجح القول الثالث، حيث قال بعد ذكر القول الثالث: ولا شكَّ في صحة شهادة الآثار الصحيحة له. انظر: «هداية المريد» ج٢/ص١٠٥٢.

(٥) **قوله: (وإما بأن يكلمهم)** هذا في المؤمن العاصي، وأنت خبيرٌ بأن هذا كله مقصورٌ على المسلم، مع أن الكافر أيضا يُحاسب وليس له ثواب، فقد ذكر أبو الحسن في «تحقيق المباني وتحرير المعاني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني»: أنه ليس للكافر إلا الشر. ويُمكن أن يقال: بأن قوله: (وكيفية ما لها من الثواب وما عليها من العقاب) أي: اجتماعا وانفرادا. **الشنواني**.

(٦) **قوله: (صوتا يدل عليه)** ظاهره يدلُّ على الكلام القديم، ولا داعي له، فلعل الأوجه ترجيع الضمير للحساب. **الشنواني**.

يخْلُقه سبحانه في أُذُنِ كلِّ واحدٍ مِن المُكلَّفين، أو في محلٍّ يَقْرُبُ مِن أُذُنِه بحيث لا تبلغُ قوَّةُ ذلك الصَّوت منعَ الغير مِن سماع ما كُلِّفَ به، وهذا هو الذي تشهدُ له الأحاديثُ الصَّحيحةُ[1].

وتَتَّسِعُ قدرته[2] ﷻ لمُحاسبتهم معًا، كما تتَّسع لإحداثهم معًا، وكيفيَّته مُختلفةٌ، فمنه: اليسير والعسير، والسِّرُّ والجهر، والتَّوبيخ، والفضل والعدل، ويكون للمؤمن والكافر إنسًا وجنًّا، إلَّا مَن وَرَدَ الحديثُ باستثنائهم، كالسَّبعين ألفًا، وأفضلُهم أبو بكر الصِّدِّيق، رضي الله عنه! فلا يُحاسب؛ لما روي مرفوعًا عن عائشةَ رضي الله عنها: «النَّاس كلُّهم يحاسَبون إلَّا أبا بكرٍ»[3]، وأوَّلُ مَن

---

(١) قوله: (وهذا هو الذي تشهد) أي: القول الثالث في قوله: (وإما بأن يكلمهم) فيتولى سبحانه خطاب المكلفين بنفسه، والحق اختلاف الخلق، فمنهم من يحاسبه الله تعالى، ومنهم من تحاسبهم الملائكة، ومنهم مَن لا يُحاسب أصلا، قال في كبيره. **الشنواني**.

(٢) قوله: (وتتسع قدرته) أي: يتسع تعلقها، أي: تعمُّ. **الأمير**.

(٣) رواه أبو نُعيم في «تاريخ أصبهان» (٢/٣٧٠) ومن طريقه الخطيب في «المتفق والمفترق» (٢/٣٨) مِن طريق إبراهيم بن أبي يحيى قال: حدَّثنا أبو عمر الضرير عن حماد بن سلمة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «يا عائشة كلُّ الناس يحاسبون يوم القيامة إلَّا أبو بكر» وابن أبي يحيى هو المُكَتِّب الكوفي، مجهولٌ لا يعرف.
وروى ابن الجوزي في «العلل المتناهية» (١/١٩٠) مِن طريق داود بن صغير قال حدثني كثير النواء عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «قلت لجبريل حين أسري بي إلى السماء: يا جبريل أَعَلَى أمتي حسابٌ؟ قال: كل أمتك عليها حساب ما خَلَا أبا بكرٍ الصديق، فإذا كان يومُ القيامة قيل له: يا أبا بكر ادخل الجنة، قال ما أدخل حتى أُدخل معي من كان يحبني في الدنيا» وقال ابن الجوزي عقب هذا حديث: لا يصح، وداود بن صغير مجروحٌ، قال الخطيب: كان ضعيفًا، وقال الدارقطني مُنكر الحديث، وأما كثير النواء فقال النسائي: هو ضعيف. اهـ. وذكره الشوكاني في «الفوائد المجموعة» (ص ٣٥) وقال: موضوع. وقال الذهبي في «الميزان» (٣/٥٠٠) في ترجمة محمد بن جعفر البغدادي: (... عن داود=

يحاسَبُ هذه الأُمَّةُ[1].

(حَقٌّ)، أي: ثابتٌ بالكتاب والسُّنَّة والإجماع؛ ففي القرآن: ﴿سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [إبراهيم: ٥١]، وفي السُّنَّة «حاسِبوا أنفسكم قَبْلَ أَنْ تحاسبوا»[2] وأجمعَ المسلمون عليه، وهو مِن الأمور المُمكنة التي أخبرَ بها الصَّادق، وكلُّ ما هو كذلك فهو واقعٌ، والإيمانُ به واجبٌ.

وحكمته: إظهارُ تفاوت المراتب في الكمال، وفضائح أصحاب النَّقص، زيادة في اللَّذَّات والآلَام؛ ففيه ترغيبٌ في الحسنات وزجرٌ عن السَّيِّئات (وَمَا فِي) وقوع (حَقٍّ ارْتِيَابُ) أي: شكٌّ، فمَن صدَّق به لا ينبغي أنْ يصدُرَ عنه ما يصدرُ عن نَافِيه[3].

= ابن صغير بخبرٍ كَذِبٍ، عن كثير النواء، عن أنس مرفوعا: يا جبرائيل، هل على أمتي حِسابٌ؟ قال: نعم، ما خلا أبا بكر... ثم إن داودَ واهٍ). اهـ. ولعله مِن وضع بعض الغُلاة مُضاهاةً للرافضة الذين وضعوا أحاديثَ في علي رضي الله عنه مع بغضهم للشيخين أبي بكر وعمرَ رضي الله عنهما. لكن قال السيوطي في الجامع الكبير: (١٩٢/٤، رقم: ١٢٠٠٣): وإسناده لا بأس به. اهـ. والله أعلم.

(١) **قوله: (أول مَن يحاسبُ هذه الأمة)** أي: مِن بين الأمم، لتدخل الجنة قبل غيرها. **الأمير والشنواني.**

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه: (٢٧٠/١٣، رقم: ٣٥٦٠٠)، موقوفا عن عمر بن الخطاب، ولفظه: عن عمرَ بنِ الخطَّاب، أنَّه قال في خطبتِه: «حاسِبُوا أنفُسَكم قبل أنْ تُحاسَبوا، وزِنُوا أنْفسَكُم قبل أنْ تُوزنوا، وتَزَيَّنُوا لِلعَرْضِ الأَكبَرِ، يوم تُعرضونَ لا تخفى منكم خافيةٌ» وأخرج الترمذي بمعناه عن شداد بن أوس، عن النبي ﷺ، ولفظه: «الكَيِّسُ مَن دَانَ نفسه وعمل لما بعد الموت، والعاجز مَن أتبعَ نفسهُ هواهَا وتمنَّى على الله». وقال: هذا حديث حسن. ومعنى قوله: «من دانَ نفسهُ» يقول: «حاسب نفسه في الدنيا قبل أن يحاسب يوم القيامة».

(٣) **قوله: (ما يصدر عن نافيه)** أي: المعاصي التي تصدرُ مِن الكافر النَّافي للحِساب. **الشنواني.**

١٠١ـ فالسَّـــيِّئَاتُ عِنْـــدَهُ بِالْمِثْـــلِ وَالحَسَنَاتُ ضُوعِفَتْ بالفَضْلِ

(فَالسَيِّئاتُ) وهي: ما يُذمَّ فاعلُه شرعًا، والمراد: التي عمِلها العبد حقيقةً أو حُكمًا[١]، بأن طُرحَت عليه لظلامتِه[٢] الغيرَ ونفاد حسناته[٣]، صغيرةً[٤] كانت أو كبيرةً، جزاؤها (عِنْدَهُ) تعالى (بِالمِثْلِ)، أي: مُقَدَّرٌ بمثلِها سواءً بسواءٍ، إن جازاه الله تعالى عليها، وله أنْ يعفو عنها إنْ لم تكن كُفرًا، وسُمِّيتْ سيِّئةً لأنَّ فاعِلها يُسَاء بها[٥] عند المُقابلة عليها.

(وَالحَسَنَاتُ) جمع حَسَنَةٍ، هي: ما يُحمَدُ فاعِلُه شرعًا، لحُسن وجه صاحِبِها عند رُؤيتها، والمُراد: الحسنات المقبولة الأصليَّة المَعمُولة[٦] لهم أو

(١) قوله: (عملها العبد حقيقة أو حُكما) حقيقة بأن باشرها، وقوله: (حكما) وانظر هل يستويان في الجزاء أو المفعولة أعظمُ؟ وانظر حِكمة كونه جعل السيئات المطروحة على الظالم في حكم المفعولة مِن الظالم، بخلاف الحسنات المأخوذة من الظالم للمظلوم ليست في حكم المفعولة للمظلوم فلا تُضاعف، ولعل الحكمة في ذلك كون الأُولى مِن جنس ما وقع للظالم بخلاف الثانية. راجعه. اهـ من حاشية الطوخي. انظر: «هداية المريد مع الحواشي» ج٢/ص١٠٥٥.

(٢) في نسخة والمطبوع: لظلامة.

(٣) قوله: (ونفاد حسناته) بالمهملة، أي: فراغ حسنات الظالم، وإلا أُخذ مِن حسنات الظالم ودفع للمظلوم. **الأمير**.

(٤) قوله: (صغيرة) أي: ولم تُغفر باجتناب الكبائر كما سيأتي. **الأمير**. وعند **الشنواني**: والصغيرة كاللمس والنظر إلى محرم، وهجر المسلم فوق ثلاثة أيام لغير مصلحة، وسماع الملاهي، ولبس الحرير. وقوله: (أو كبيرة) كتقديم الصلاة أو تأخيرها عن وقتها بلا عذر، وقطعها بلا سبب، ومنع الزكاة وأكل الربا، والإفطار في رمضان، وضرب المسلم بلا حق.

(٥) قوله: (يُساء بها) أي: يحزن عند المقابلة بها، مِن ساء يسوء إذا حزِنَ. **الشنواني**.

(٦) قوله: (المقبولة) خرج المردودة بنحو رياء؛ فلا ثواب أصلا. وقوله: (الأصلية) أي:=

في حكمها[1]، لا المأخوذة في نظير ظُلاماتهم[2] (ضُوعِفَتْ) أي: ضاعفَها اللهُ تعالىَ لهذه الأمة[3] وكَثَّرَ ثوابَها إلى مِثلها[4] أو أكثرَ مِن غير انتهاءٍ[5] إلى حدٍّ تقِفُ عندَه (بِالفَضْلِ) أي: بفضله تعالى وكَرَمِه، وهو: العطاء لا عن وجوب ولا عن إيجابٍ[6] عليه سبحانه.

= لا الحاصلة بالتضعيف. وقوله: (المعمولة) خرج ما إذا كان هم على الزنا ثم تركه؛ فله حسنةٌ من غير مُضاعفة، وكذلك الحسنة التي هم بها فتكتب واحدة من غير تضعيف. **الشنواني**. **وزاد الأمير**: وَرَد ما يفيده [أي أنها تُكتَب حسنةً واحدة] وإنْ كان لا حرج على فضل الله.

(١) **قوله: (أو في حكمها)** في حاشية شيخنا: كأن يتصدق عنك غيركَ. وبخط سيدي أحمد النفراوي: كأن يتسبب فيها. **الأمير**.

(٢) **قوله: (لا المأخوذة في نظير ظلاماتهم)** أي: لا تُضاعف الحسنات التي أخذها من ظالمه. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (لهذه الأمة)** وأما غيرها مِن الأمم فكانت حسناتهم بحسنة واحدةٍ، فالتضعيف من خصائص هذه الأمة. **الشنواني**. **وفي حاشية الطوخي** على «هداية المريد»: ولعل حكمة كون مضاعفة الأعمال من خصائص هذه الأمة كما في ليلة القدر قِصَرُ أعمار هذه الأمة وقلة أعمالها. اهـ. لكن في حاشية الشيخ محمد الإطفيحي على «هداية المريد»: ما رأيته لغيره [أي القول بأن مضاعفة الحسنات خاص بهذه الأمة]، ولم أقف على دليل فيه، وأبدى الشيخ الطوخي في حاشيته على «هداية المريد» محل نظرٍ على القول بأن مضاعفة الحسنات خاصٌ بهذه الأمة دون سائر الأمم فقال: هل عدم مضاعفة الحسنات لسائر الأمم ولو لأنبيائهم؟ أم غير الأنبياء فقط؟ يراجع. اهـ بتصرف يسير. انظر: «هداية المريد» مع الحواشي، طبعة در البصائر ج٢/ص١٠٥٦و١٠٦٠.

(٤) **قوله: (إلى مثلها)** هذا بيان لحقيقة الضِعف لغةً، وإلَّا فأقلُّ الوارد عشرة إلى سبعمئة. **الأمير**.

(٥) **قوله: (من غير انتهاء)** أي: وصولٍ إلى حدٍ، أي: مقدار تقف عنده، لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦١] حكى الماوردي أن بعض العلماء أخذ بظاهر الآية فزعم أن التضعيف لا يتجاوز سبعمئة ضعف، ورُدَّ عليه بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ﴾.

(٦) **قوله: (عن وجُوبٍ)** أي: لزومٍ. **وقوله: (إيجابٍ)** أي صدوره عنه قهرًا، بل باختياره. **الشنواني**.

ومُراد النَّاظم: أنَّ ممَّا يجبُ اعتقاده: مقابلةُ السَّيِّئة بمثلها إنْ قُوبِلت، ومُقابلة الحسنة بضِعفها، قال تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا(1)﴾ [الأنعام: ١٦٠]، وتفاوتُ مراتبِ التَّضعيفِ بحسب ما يقترن بالحسنة مِن الإخلاص وحُسن النِّيَّة. والصَّواب: دخُول المضاعفة حسنات العُصاة(2)، إنْ كانت على وجهٍ يتناولُه القَبُول والرِّضا(3)، وعدمُ دخولها في أعمال الكُفَّار(4)؛ لأنَّه لا يجتمعُ مع الكفرِ طاعةٌ مقبولةٌ، وهو خاصٌّ بالثَّوابِ الأصليِّ دون الحاصِل بالتَّضعيف.

[كفَّارَاتُ الذُّنوبِ وأسبَابُ المَغفِرة]

١٠٢- وَباجْتِنَابٍ لِلْكبَائرْ تُغْفَرُ ... صَغَائِرٌ وَجَا الوُضُو يُكَفِّرُ

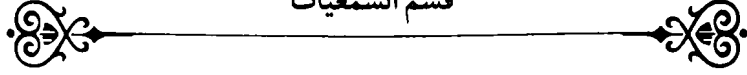
(وَبِاجْتِنَابٍ(5)) مِن المُكلَّفين ....

(١) قوله: (فلا يجازى إلا مثلها) أي: لا يُعاقب إلا قدرها، نعم تشتدُّ عقوبتها بالزمان كرمضان والأشهر الحرم، والجُمع والأعياد، وبالمكان كمكة والمدينة، وبشرف فاعلها وقوة معرفته بالله وقربه، فإن من عصى السلطان على بساطه أعظمُ جرمًا ممن عصاه على بُعدٍ. **الشنواني**.

(٢) قوله: (حسنات العُصاة) كالصلاة في ثوب مغصوب أو مكان مغصوب، والطهارة من ماء أو إناء مغصوب، والحج على دابة مغصوبة. **الشنواني**.

(٣) قوله: (على وجه يتناوله القبول) أي: لا لرياء ولا سمعة. **الأمير**.

(٤) قوله: (وعدم دخولها في أعمال الكفار) ربما يؤذن بأن الكافر يُثاب لا مضاعفة، وتعليله بعدُ يقتضي أنه لا يثاب أصلا، والواقع أنه بعضهم يقول: يُجازى على أعماله التي لا تتوقف على الإسلام، كالصدقة في الدنيا بالمال والعافية ونحوها، وقيل: في الآخرة يُخفف عنه عذابُ غير الكفر، ثم هي تنفعه إن أسلم. **الأمير**.

(٥) قوله: (وباجتناب) متعلق: بـ(تغفر) قدمه لضرورة النظم لا للاختصاص، واجتناب الشيء المباعدة عنه. **الشنواني**.

(**لِلْكَبَائِرْ**[١]) ، أي: الذُّنوب العظيمة مِن حيثُ المؤاخذةُ بها[٢] وعَظَمَةُ مَن عُصي بها[٣] ، وهي: كلُّ مَعصيةٍ تُشْعِرُ بقلَّةِ اكتِراثِ مُرتكِبِها بالدِّين وَرِقَّة الدِّيَانَة[٤] .

والمُراد مِن الاجتناب: ما يَعُمُّ التَّوبة منها بعَد[٥] مُلابسَتِها ، لا ما يخصُّ عدمَ مُقارَفَتِها بالمرَّةِ ، وأمَّا اجتنابُها بعد التَّلبُّس بها مِن غير توبةٍ.. **فلا**[٦] (**تُغْفَرُ**) به ذنوبٌ (**صَغَائِرٌ**) بالنِّسبة لتلك الكبائر مِن حيث هي صغائرُ[٧] ، كانت مقدِّماتٍ للكبائر المُجتنبة كالقُبْلة واللَّمس والنَّظر للزِّنا ، أو لم تكن[٨]

---

(١) **قوله: (للكبائرْ)** بالسكون لأنه رَجزٌ ، و(أل) للجنس. وقيل: لا بد أن يجتنب جميع الكبائر ، والظاهر عليه أنه المراد تركها في زمن أتى فيه بالصغائر ، لا في جميع الأزمنة ، فتدبر. **الأمير**.

(٢) **قوله: (من حيث المؤاخذة)** أي: شدة عقوبتها. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (وعظمةُ من عُصي بها)** بالبناء للمجهول ، وضميره لله ، وفيه: أنه نظرُ مَن جعل جميع الذنوب كبائرَ ، فلو قال: وعظمة تهديد الشارع ووعيده عليها.. كان أحسنَ. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (ورِقَّة الدِّيانة)** عطفٌ على قوله: (قلة اكتراث) والاكتراث: راجعٌ للعبادة القلبية ، والديانة: راجع للعبادة البدنية. وفي الاتيان بهذا التعريف نظرٌ ؛ لأن قائله وهو إمام الحرمين.. إنما ضبطَ بها ما يُبطل العدالة مِن المعاصي الشاملة لصغيرة الخسة لا الكبيرة فقط. **الشنواني**.

(٥) في نسخة: «ما يعم التوبة ما بعد ملابستها».

(٦) **قوله: (فلا)** جواب (أما) وتمَّ الكلام عنده ، أي: فلا تغفر به الصغائر ، وقوله بعده: (تغفر) كلامٌ مستأنفٌ. **الشنواني**.

(٧) **قوله: (من حيث هي صغائر)** أي: لا من حيث إنها كبائر كأن أصر عليها. **الأمير**. **وعند الشنواني**: قال والده: احترزنا بقولنا: من حيث هي صغائر.. عما إذا خرجتْ مِن هذه الحيثية ، فقد قال العلماء: إن الإصرار على الصغيرة لا يصيرها كبيرةً ؛ بل هي في حكم الكبيرة مِن حيث التفسيق ، فلا تقبل شهادة المُصر عليها ، ويعاقب عليها عقاب الصغيرة لا الكبيرة.

(٨) **قوله: (أو لم تكن كشتم)** أي: مقدمات للكبائر ، وقوله: (كشتم) أي: من حيث الإقدام عليه ، وإلا فحقوق الخلائق لا بد فيها من المقاصة ، فاندفع ما قيل: إن الحقوق المتعلقة بالآدمي لا بد فيها من التحليل. **الشنواني**.

كشتمٍ بما[1] لا يوجِبُ حَدًّا[2]، إذا اجتنبَ السَّرقة والزِّنا.

وغَفْرُ الذَّنب: سَتْرُه بالتَّوبة مِنه، أو بالعفو ومحو أثره وأَمن عاقبته[3].

يعني أنَّ هذا الحكمَ اختُلِفَ في قطعيَّتِه[4] وظنِّيَّتِه، مع الاتِّفاق على تَرتُّبِ التَّكفِير[5] على الاجتِناب، فذهب أئمَّة الكلام إلى أنَّه لا يجبُ التَّكفير على القطع؛ بل يجوزُ، ويغلب على الظَّن ويقوى فيها الرَّجاء؛ لأنَّا لو قَطعنا لمُجتنِب الكبائر بتكفير[6] صغَائره بالاجتناب؛ لكانت له في حكم المُباح الَّذي يُقطع بأنَّه لا تِباعَةَ[7] فيه، وذلك نقضٌ لعُرى الشريعة[8]؛ فقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١]، معناه: إنْ شِئنا[9]، حملًا له[10] على قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ

---

(١) في نسخة (كشتم لا يوجب حدا) بإسقاط كلمة: (بما).

(٢) **قوله:** (بما لا يوجب حدا) احترز به عن القذف. **الشنواني**.

(٣) **قوله:** (ستره بالتوبة... **الخ**) العبارة لا تخلو عن شيء، والواقع أنهما قولان، الأول: الغفر عدمُ المؤاخذة مع بقائه في الصحف. والثاني: أنه محو. **الأمير**.

(٤) **قوله:** (اختلف في قطعيته) والراجح أنه ظنيٌّ. **الشنواني**.

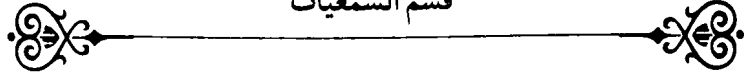
(٥) **قوله:** (ترتب التكفير) أي: غُفران الصغائر. وقوله: (على الاجتناب) أي: ترك الكبائر. **الشنواني**.

(٦) في نسخة: «بغفران».

(٧) في نسخة: (لا تُبعة فيه) بضم أوله، أي: لا مؤاخذة.

(٨) **قوله:** (لعُرى) عُروة الكُوز أذنه، والجمع: عرى، مثل: مُدية ومُدى، وقوله ﷺ: (أيُّ عرى الإسلام أوثق) وذلك لوقف عرى الإيمان على التشبيه بالعروة التي يُتمسك ويُستوثق بها، والمعنى: مناقض لقواعد الشريعة وأصولها. **الشنواني**.

(٩) **قوله:** (إن شئنا) يقال: هو كذلك بدون اجتناب، فالأَوْلى أن يقول: غالبا، ليُناسب الظن. **الأمير**.

(١٠) **قوله:** (حملا له) أي: تقييدا له. **الشنواني**.

﴿مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] ، **هذا هو الحقُّ.**

وذهبَ جماعةٌ مِن الفقهاء والمُحدِّثينَ والمعتزلة: إلى أنَّ المكلَّف إذا اجتنَب الكبائر كُفِّرتْ صغائِرُه قطعًا، ولم يجز تعذيبه عليها، بمعنى أنَّه لا يجوز[١] أنْ يقع؛ لقيام الأدلَّة السَّمعيَّة على عدم وقوعه، كقوله تعالى: ﴿إِن تَجۡتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُ﴾ الآيَةَ، والنَّظم ظاهرٌ في هذا الثَّاني، وهو أشهرُ مِن الأوَّل عندهم، ومبنى القولين: جواز العِقاب على الصغيرة[٢] وامتناعُه، والأوَّل هو الحقُّ[٣]، ثُمَّ المغفرة مُقيَّدة بمن أتى بالفرائض؛ لحديث: «ما مِن عبدٍ يُؤدِّي الصلوات الخمس، ويصومُ رمضانَ، ويجتنبُ الكبائرَ السَّبع[٤].. إلَّا فُتِحتْ له ثمانية أبواب الجنَّة يوم القيامة؛ حتَّى أنَّها لتُصفِّق[٥]»[٦] الحديثَ، وفي لفظٍ: «الصَّلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى رمضان، مُكفِّرات لما بينهنَّ إذا اجْتُنِبت الكبائِرُ»[٧]، هذا هو

---

(١) **قوله: (بمعنى أنه لا يجوز)** أي: لا بمعنى أنه لا يمتنع عقلا. **الشنواني.**

(٢) **قوله: (جواز العقاب على الصغيرة)** أي: مع اجتناب الكبيرة، هذا الذي يصح، وفيه: أنَّ هذا نفس القولين لا مبناهما، والشارح تابع لوالده. **الأمير.**

(٣) **قوله: (والأول هو الحق)** فيه: أنه إنْ أرادَ الجواز العقلي.. فليس كلامنا فيه، أو الشرعي.. فمن أينَ أنَّ الأول هو الحقُّ؟ مع أنَّ الأشهرَ والمُتبادِرَ مِن النصوص الثاني. **الأمير.**

(٤) **قوله: (الكبائر السبع)** وهي: الشرك، والسحر، وقتل النفس، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات. وهي السبعُ الموبقات، والمُراد مطلق الكبائر، وإنما اقتصر على هذه.. لأمرٍ اقتضاه المقام إذ ذاك. **الأمير.**

(٥) **قوله: (لتُصفِّق)** تصفيقها كناية عن خُلوِّها حتى يدخلها، أي: ليلعب بها الرِّيح يضرب بعضها بعضا من خلوها. **الأمير والشنواني.**

(٦) صحيح ابن حبان: (٤٣/٥، رقم: ١٧٤٨).

(٧) صحيح مسلم: (٢٠٩/١، رقم: ٢٣٣).

الصَّحيح، وأمَّا الكَبائر فلا يُكفِّرها إلَّا التَّوبةُ أو فضلُ الله تعالى.

وأشارَ بقوله: (وَجَا الْوُضُو يُكَفِّرُ) الصَّغائرَ أيضًا.. إلى عدم انحصار[1] تكفيرها في اجتناب الكبائر لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤]، وفي الحديث: «وَأَتْبع السَّيئة الحسنة تمحُها»[2]، وأراد بقوله: «وَجَاء» أي: في السُّنَّة؛ إذ فيها: «مَن تَوضَّأ نحوَ وضوئي هذا، ثُمَّ قامَ فركَع ركعتين لا يُحدِّث فيهما نَفْسَهُ» يعني بسوءٍ «غُفِرَ له ما تقدَّم مِن ذنبه»[3] وفي رواية: «لا يَتوضأ رجلٌ مُسلِم فيُحسن الوضوءَ فيُصلِّي صلاةً.. إلَّا غُفرَ له ما بينه وبين الصَّلاة الَّتي تَلِيها»[4] وكذا الصَّلوات الخمس، وكذا رمضان، وكذا الحجُّ المبرور[5]، والكلُّ مَشروطٌ باجتناب الكبائر كما في الصَّحيحين، على معنى[6] أنَّه إن كان هناك كبائر لا يُكفِّرها إلَّا التَّوبَةُ أو فَضْلُ الله لا الوضوء أو

---

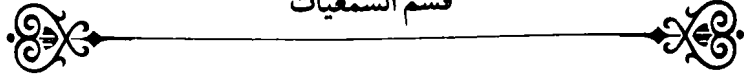
(١) قوله: (إلى عدم انحصار) لمَّا لم ينحصر تكفير الصغائر في اجتناب الكبائر؛ وإن أوهمه النظم لتقديم المعمول، أي: (باجتناب) على عامله وهو (تغفر) صغائر، أشارَ إليه بقوله: (وجا الوضو يكفر... ألخ) الشنواني.

(٢) مسند ابن الجعد: (١/٦١، رقم: ٣١٢)، مسند أحمد: (٣٥/٢٨٤، رقم: ٢١٣٥٤)، سنن الترمذي: (٤/٣٥٥، رقم: ١٩٨٤) وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(٣) صحيح مسلم: (١/٢٠٤ ـ ٢٠٥، رقم: ٢٢٦).

(٤) صحيح مسلم: (١/٢٠٥، رقم: ٢٢٧).

(٥) **قوله: (الحج المبرور)** أي: الذي لم يخالطه إثم أبدا، ولا رياء فيه، وعلامته أن يتغير حاله بعد الرجوع، وأن يفعل خيرا زائدا على ما كان يفعل. **الشنواني**.

(٦) **قوله: (على معنى)** هذا بيانٌ لمعنى الشرطية، لا كما يوهمه ظاهر اللفظ من أنه إذا لم يجتنب الكبائر لا يُكفر هذه المذكورات شيئا، وليس كذلك، بل المراد: إن لم يحصل الاجتناب المذكور فلا بد للكبائر مِن توبة، لأنها لا تُكَفَّرُ بهذه المذكورات، فلا ينافي أن هذه المذكورات تكفر الصغائر مطلقا. **الشنواني**.

الصَّلاة، وليس المراد أنَّه مع الكبائر لا يُكفَّر شيءٌ[1]، كما حرَّره النَّوويُّ رحمه الله تعالى[2]، ثُمَّ المراد أنَّ كلَّ واحدٍ مِن هذه الأمور صالحٌ للتَّكفير، فإن وجدَ ما يُكفِّره مِن الصَّغائر كفَّره، وإن صادف كبيرةً أو كبائر رُجِي[3] أن يخفَّف عنه منها، وإن لم يُصادف صغيرةً ولا كبيرةً كُتبَ له به حَسنات ورُفِعتْ له به درجاتٌ، وأحسنُ مِن هذا: أنَّ الذَّنوب كالأمراض[4]، والأعمالَ الصَّالحة كالأدوية، فكما لكلِّ نوعٍ مِن أنواعِ الأمراض نوعٌ مِن أنواع الأدوية لا ينجعُ فيه غيره.. كذلك المُكفرات مع الذَّنوبِ، وتوزيعُ ذلكَ مَوكُولٌ إلى علم الله تعالى، وظواهر الأحاديث أنَّ هذه العباداتِ لا تُكفِّر إلَّا إذا كانتْ مَقبولةً، والمراد: أنَّها مُكفِّرة للصَّغائر مع بقاء ثوابها كما هو مذهب أهل الحقِّ، لا أنَّها يُسْقَطُ ثوابها في نظيرها كما ذهب إليه المُعتزلة.

ثُمَّ التَّكفيرُ إنَّما هو للذُّنوب المُتعلِّقة بحقوق الله تعالى لا المُتعلِّقة بحقوق الآدميِّينَ؛ لأنَّها إنَّما يقع النَّظر فيها بالمُقَاصَّة[5] مع الحسنات والسَّيِّئات.

---

(١) **قوله: (وليس المراد... الخ)** أي: تكفير هذه المذكورات من الوضوء وغيره حاصل؛ ولو كان هناك كبائر تتوقف على التوبة. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (كما حرره النووي)** حاصله: أن الشرط في قوة الاستثناء. **الأمير**.

(٣) في نسخة: «يُرجى».

(٤) **قوله: (أنَّ الذنوبَ كالأمراض)** ويدل له حديث: «إنَّ مِن الذنوب ذنوبا لا يكفرها صوم ولا صلاة ولا جهادٌ؛ وإنما يكفرها السعي على العيال» [رواه الطبراني في الأوسط]

(٥) **قوله: (لأنها إنما يقع النظر... الخ)** أي: حسنات الظالم أن يأخذ منها المظلوم إن كان للظالم حسنات، وإلا طرح عليه من سيئات المظلوم. **الشنواني**.

[يوم القيامة وهول الموقف]

١٠٣- واليومُ الآخِرْ ثمَّ هَوْلُ الموقِفِ حَقٌّ فَخَفِّفْ يَا رَحِيمُ واسْعِفِ

ثُمَّ شرعَ في الكلام على زمَن وقُوعِ الحَشْرِ والحِساب وأهوَالِه فقال: (وَالْيَوْمُ الآخِرْ) وهو يوم القيامة، والمراد به: مِن وقتْ الحَشرِ إلى ما لا يَتناهى، أو إلى أنْ يَدخُلَ أهلُ الجَنَّةِ الجَنَّةَ وأهلُ النَّارِ النَّارَ، سُمِّيَ بذلك؛ لأنَّه آخر الأوقات المحدودة[1]، ولأنَّه لا ليلَ بعده، ولأنَّه آخر أيَّام الدُّنيا.
(ثُمَّ هَوْلُ المَوْقِفِ) أي: عظائمه وما يَنالُ النَّاس فيه مِن الشَّدائد والمَصائب، كطُول الوقُوف، وإلجَام العَرَق[2] النَّاسَ حتَّى يبلغ آذانَهم، ويذهب في الأرض سبعين ذراعًا، وتطاير الكتب بالأيمان والشَّمائل[3]، ولزومها الأعناقَ، والمُسَاءَلَةِ، وشهادةِ الألسنة والأيدي والأرجل والسمع والبصر والجلود

---

(١) **قوله**: (**آخر الأوقات المحدودة**) وهو آخر وقت منها، وأما على الثاني: وهو أن المراد باليوم الآخر من وقت الحشر إلى ما لا يتناهى؛ فلا يظهر، إذ الذي لا يتناهى غير محدودٍ؛ فلا يكون آخر الأوقات المحدودة، لأن آخر الشيء مُنتهٍ، ويحتمل أن يكون مجازا أُطلق عليه باعتبار أنه متصل بالمحدود، فهو يعقب الأوقات المحدودة، وبهذا يجاب عن قوله: (أو لأنه آخر أيام الدنيا) أي: متصل بآخر أيام الدنيا وأوَّل الآخرة. **الشنواني**.

(٢) **قوله**: (**وإلجام العرق**) الذي أنتن من جيف الناس، أي: وصوله إلى أفواههم، كما في حديث مُسلم: «تدنى الشمس يوم القيامة من الخلق، حتى تكون منهم كمقدار ميل، فيكون الناس على قدر أعمالهم في العرق، فمنهم مَن يكون إلى كعبيه، ومنهم من يكون إلى ركبتيه، ومنهم من يكون إلى حِقويه، ومنهم من يلجمه العرق إلجاما» قال: وأشار رسول الله ﷺ بيده إلى فيه. ولا يُستغرب تفاوتهم في العرق مع اتحاد الموقف؛ لأن الله على كل شيء قدير. **الشنواني**.

(٣) **قوله**: (**بالأيمان والشمائل... الخ**) أي: ونظائرها في حال كونها ملتبسة آخرته بالأيمان والشمائل، فالباء للملابسة باعتبار انتهاء التطاير. **الشنواني**.

والأرض واللَّيل والنَّهار[1] والحَفَظة الكِرام، وتغيّر الألوان[2]، والظَّاهر كما قال السَّعد: أنَّه لا يَنال شيءٌ ممَّا ذُكِرَ الأنبياءَ ولا الأولياءَ ولا سائر الصُلَحَاءِ؛ لقوله تعالى: ﴿تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ [فصلت: ٣٠] الآية ﴿لَا يَحْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ﴾ [الأنبياء: ١٠٣]، وخوفُ الأنبياء والملائكة خَوْفُ إعظامٍ وإجلَالٍ، وإن كانوا آمنين عذابَ الله ﷻ، وقوله: (حَقٌّ)، أي: ثابتٌ لا مَحالَة، خبر «اليوم الآخر» وما عُطف عليه؛ فيجب الإيمان به؛ لورُودِهِ كتابًا وسُنَّةً وإجماع المسلمين عليه، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١] إلى قوله: ﴿وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾ [الحج: ٢]، ﴿إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا﴾ [الإنسان: ١٠] ﴿يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾ [المزمل: ١٧] ﴿لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾ [عبس: ٣٧]، ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران: ١٠٦].

وأشار بقوله: (فَخَفِّفْ يَا رَحِيمُ) أهوالَه وعظائِمَه[3] (وَاسْعِفِ)، أي: وأعنَّا عليه.. إلى أنَّه مُختَلِفٌ باختلاف أحوال النَّاس، فيُشدَّدُ على الكُفَّار حتَّى يجدوا مِن طوله الغاية، ويُتوسَّط على فسقة المؤمنين، ويُخفَّفُ على الصَّالحين حتَّى يكون كصلاة ركعتين، وكذا يجب الإيمان أيضًا بما يكون فيه

(١) **قوله: (والليل والنهار)** معطوف على الألسنة، في الحديث كما عند والده: «ما من يوم وليلة يأتي على ابن آدم إلا قال: أنا يوم جديد، وعلى عمل شهيد» **الشنواني**. والحديث عند القرطبي في التذكرة.

(٢) **قوله: (وتغير الألوان)** معطوف على الوقوف. قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران: ١٠٦].

(٣) في نسخة: «أهواله وأحواله وعظائمه».

مِن السُّرور والنَّضْرَة والحَبُور[1]، قال أستاذنا رحمه الله تعالى: وهذا هو الَّذي[2] أعتقده، لكني لم أقف عليه مُصرَّحًا به في كلامهم. وكذا يجب الإيمان أيضًا بما تواتر مِن علاماته الدَّالَّة على ثبوته إجمالًا؛ لأنَّه لا يعلم عينه[3] إلَّا الله.

[أخذُ العِباد صُحُفَ أعمالِهم يومَ القِيامَة]

١٠٤- وواجبٌ أَخْذُ العِبَادِ الصُّحُفَا ‏ ‏ ‏ ‏ كَمَا مِنَ القُرآن نَصًّا عُرِفَا

ثمَّ شرعَ في الكلام على شيءٍ مِن الأهوال فقالَ: (وَوَاجِبٌ) سمعًا؛ لِوُرودِهِ كِتابًا وسُنَّةً وانعقادِ الإجماعِ عليه، مع إمكانه، وكلُّ ما هو كذلك فهو واقعٌ، والإيمانُ به واجبٌ (أَخْذُ)، أي: تناولُ جِنس (العِبَادِ) مِن مُكلَّفي الثَّقلين[4]، فلا يَرِدُ السَّبعونَ[5] ألفًا الَّذين يدخلونَ الجنَّة بغير حِساب،

(١) قوله: (الحبور) أي: السرور، وهو شيءٌ من أنواع الزينة، قال الفاسي في شرح الدلائل: إنه بفتح الحاء وضم الباء، خلافا لمن توهم ضبطه بضم الحاء، قال بعضهم: راجعتُ القاموس فوجدتُ الضبطين، فلا وجه لجعل الثاني وهما. الشنواني.

(٢) قوله: (وهذا هو الذي... الخ) اسم الإشارة راجع لما يكون فيه من السرور والنضرة والحُبور كما صرح بذلك والده في الكبير، وجعله في الصغير استظهارا، وما كان ينبغي ما ذكر مع استفاضة هذا في الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢] وقال تعالى: ﴿وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا﴾ [الانشقاق: ٩] ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ أَنتُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ تُحْبَرُونَ﴾ [الزخرف: ٧٠]. الشنواني.

(٣) قوله: (لا يعلم عينه) أي: تَعْيينَ وقت مجيء اليوم الآخر.

(٤) قوله: (مِن مُكلفي) بيانٌ للعباد، والحاصل: أنه أطلق العباد وأراد المكلفين منهم، وأدخل (أل) مرادا بها الجنس لا الاستغراق، لأنه ليس المراد جميع المكلفين. الشنواني.

(٥) قوله: (فلا يرد السبعون) تفريع على قوله: (جنس). الشنواني.

ولا الملائكةُ ولا الأنبياءُ؛ فإنَّهم لا يأخذون (**الصُّحُفَا**) المراد منها: الكُتب الَّتي كَتبت الملائكةُ فيها ما فعلوه في الدُّنيا، وعلى هذا فقيل: توصل صُحف الأيَّام واللَّيالي[١]، وقيل: يُنسخ ما في جميعها في صَحيفةٍ واحدة، وجَمَعَ الصُّحفَ لمُقابلة[٢] جمع العباد، ولم يذكر المُصنِّفُ رحمه الله تعالى دَافِعَ الصُّحفِ[٣]؛ لما وردَ أنَّ الرِّيحَ تُطيرُها مِن خزانةٍ تحتَ العَرش فلا تُخطئ صحيفةٌ عنقَ صاحِبها، وأنَّ كلَّ أحدٍ يُدْعَى فيُعطَى كِتابَهُ، وجُمِعَ: بأنَّ[٤] الملائكة تأخذها مِن الأعناق وتضعها في الأيدي. والآياتُ والأحاديث

---

(١) **قوله: (توصل صحف الأيام والليالي)** أي: تُوصل بعضها ببعض حتى تصير كأنها صحيفة واحدة. **قلتُ**: هذا وما يأتي بعده جواب عن سؤال مقدَّر **تقديره**: الأحاديث صريحة الظواهر في أنَّ المكلف الواحد إنما له صحيفة واحدة يوم القيامة؛ فكيف جمعها بقوله: الصحفا؟ فقال: إنَّ الجمع في مقابل جمع العباد، لا أنَّه ستكون صُحفٌ متعددة لكل عبدٍ يوم القيامة. كما أنه لا يخفى أنه لا يُنافي تعدد الصحف في الدنيا كما ورد أيضا في الأحاديث، وقد يُجاب: بأنه جمعها باعتبار تعدد أصلها قبل نسخها في صحيفة واحدة. **فالحاصل**: أنه وردت أحاديث بتعدد الصحف للعبد الواحد **في الدنيا**، وأنه لكل يوم وليلة صحيفة، وورد أيضا أنَّ لكل عبدٍ **يوم القيامة** صحيفة واحدة؛ فأجاب الشارح أنه لا تنافي لاختلاف الزمان والمكان، فتُحمل الأحاديث على ظاهرها مِن أنَّ للعبد صُحفًا في الدنيا، وصحيفةً واحدةً في الآخرة. انظر: «**حاشية الشنواني**».

(٢) في نسخة: «لمناسبة جمع العباد».

(٣) حاصل الجواب عن عدم ذكر المصنف لدافع الكتب: تعارضُ ما ورد في ذلك، مِن أنَّ الدافع الريحُ، وفي بعض الروايات أنه الملائكة، وقد ذكر الشارح فيما يأتي وجها للجمع بين الروايتين.

(٤) **قوله: (وجُمع بأن... الخ)** أي: بين قوله: **أن الريحَ تطيرها حتى تعلقَ في عُنق صاحبها**، وبين الوارد الآخر القائل: بأن كل إنسان يُدعى فيُعطى كتابه، لأن الروايتين متعارضتين، فإن قلتَ: هذا يبعده قوله: وأنَّ كل واحدٍ يُدعى فيُعطى كتابه، قلتُ: لا، لجواز أن الملك يُنادي الإنسان إلى محاله؛ فإذا أتى له أخذ الورقة من عنقه ووضعها في يده. **الشنواني**.

شاهدةٌ بعمومه لجميع الأمم؛ فيأخذون **(كَمَا مِنَ القُرْآنَ نَصًّا)** أي: منصوصًا **(عُرفًا)** أي: أخذا مماثلًا لما عُرِف تفصيلُه مِن نَصِّ القرآن كقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَـٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ[1] ٱقْرَءُواْ كِتَـٰبِيَهْ ﴿١٩﴾ إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَـٰقٍ حِسَابِيَهْ﴾ [الحاقة: ٢٠] الآية، ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَـٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَـٰلَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَـٰبِيَهْ﴾ [الحاقة: ٢٥] دلَّت الآية بحسب أوَّلها على أنَّ المؤمن الطَّائعَ يأخذُ كتابَه بيمينه، وبحسَب آخرِها على أنَّ آخِذَه بشمالِه هو الكافر، وأمَّا المؤمنُ الفاسِقُ فجزمَ الماورديُّ[2] بأنَّه يأخذه بيمينه، قال: وهو المشهور، فقيل: يأخذه قبل دخوله النَّار، ويكونُ ذلكَ علامةً على عدم الخلود.

---

(١) **قوله:** (هاؤم) اسم فعل لجماعة الرجال، بمعنى: خذوا، ويقال للنساء: هاؤن، وللمثنى مطلقا: هاؤما يا رجلان أو يا امرأتان، وللمفرد: ها يا رجل، وللمفردة: ها يا امرأة. ومفعوله: محذوف دلَّ عليه المذكور تقديره: خذوا كتابيه. **الشنواني**.

(٢) هو أقضى القضاة أبو الحسن علي بن محمد بين حبيب البصري الماوردي الشافعي. والماوردي نسبة إلى عمل الـمَاوَرد، لأنَّ بعض أجداده كان يعمله أو يبيعه. **ولد سنة: (٣٦٤ هـ)** في البصرة ونشأ بها على طلب العلم.

من شيوخه: عبد الواحد بن الحسين الصيميري من أصحاب الوجوه، والشيخ أبو حامد الإسفراييني، وأخذ الحديث عن جعفر بن محمد البغدادي، وغيرهم.

من تلامذته: الخطيب البغدادي، وأبو بكر الحلواني البغدادي، وأبو العز ابن كادش العكبري. وغيره.

من مؤلفاته: «الحاوي الكبير» في الفقه، شرح به مختصر المزني، وله: «الأحكام السلطانية» و«أعلام النبوة» وغيرها من الكتب العالية.

قال عنه السبكي: الإمام الجليل القدر، الرفيع الشأن، له اليد الباسطة في المذهب، والتفنن التام في سائر العلوم. واتهم ﷺ بميله إلى الاعتزال في بعض المسائل في تفسيره.

توفي سنة «٤٥٠ هـ» وله مِن العمر ست وثمانون سنة، ﷺ، وصلّى عليه الخطيب البغدادي.

وأوَّلُ مَن يُعطى كتابه بيمينه مُطلقًا عمر بن الخطَّاب رضي الله عنه[1]، وبعده أبو سلمة عبد الله بن عبد الأسد، وأخوه الأسود بن عبد الأسد أوَّلُ مَن يأخذه بشِماله[2][3]، وظاهر كلامهم أنَّ القراءة حقيقيَّة، وقيل: مجازية، عُبِّر بها عن عِلم كلِّ أحد بِمَا لَهُ وَمَا عَلَيْهِ، ويَقرأ كلُّ أحدٍ كتابَه ولو كان أُمِّيًّا، وقيل: يَقرأُ

(١) ظاهر هذا أَنَّ عمرَ ليس من السبعين ألفا، لأنَّ مَن يدخل الجنة بلا حساب ليس له صحيفة، والحديث الوارد في ذلك لا يصحُ، **وقد ذكره الخطيب البغدادي في تاريخه** برقم (٣٧٢٤) [بتحقيق بشار عواد معروف] قال: حدثنا محمد بن أحمد بن رزق، إملاءً، قال: حدثنا عثمان بن أحمد الدقاق، قال: حدثنا إسحاق بن إبراهيم بن سنين، قال: حدثنا عمر بن إبراهيم بن خالد، قال: حدثنا مرحوم بن أرطبان ابن عمِّ عبد الله بن عون، قال: حدثنا عاصم الأحول، عن زيد بن ثابت، قال: قال رسول الله ﷺ: «أول من يُعطى كتابه بيمينه من هذه الأمة، عمر بن الخطاب، وله شعاع كشعاع الشمس» قيل: فأين أبو بكر؟ قال: «تزفه الملائكة إلى الجنان» أخبرنا البرقاني، قال: قرأت على محمد بن عمر بن بهتة: حدثكم أحمد بن محمد بن سعيد قال: عمر بن إبراهيم ضعيف.

وذكره **ابن عساكر في تاريخ دمشق**، برقم (١١٦٧٢). **وابن الجوزي في الموضوعات الكبرى**، برقم (٥٠٤) وقال بعد ذكر الحديث بإسناده: هذا حديث لا يصح، والمُتهم به عمر، ويُعرف بالكردي، قال الدارقطني: كان كذابا يضع الحديث. **والكناني في تنزيه الشريعة** المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة، وقال: وفيه عمر بن إبراهيم بن خالد الكردي، وهو المتهم به. **والسيوطي في اللآلئ المصنوعة** في الأحاديث الموضوعة برقم (٦٩٣) وقال: المتهم به عمر. قلتُ: لا تخلوا أسانيد هذا الحديث عن عمر بن إبراهيم وهو كذابٌ. قال عنه الحافظ في لسان الميزان: قال الدارقطني: كذاب خبيث، وقال الخطيب: غير ثقة، ويروي المناكير عن الأثبات، ولم يعرفه ابن القطان فقال: مجهولٌ. وقال عنه مُغلطاي في إكمال تهذيب الكمال: قال ابن حبان: يروي عن الثقات ما لم يحدثوا به، لا يجوز الاحتجاج بخبره، وقال الدارقطني: يضع الأحاديث، وقال الخطيب: غير ثقة، يروي المناكير عن المشاهير.

(٢) **قوله: (وأول من يأخذه بشماله)** لأنه أول من بادر النبي ﷺ بالحرب يوم بدرٍ. **الأمير**.

(٣) حديث: أول من يُعطى كتابه بيمينه أبو سلمة، وأول مَن يأخذه بشماله أخوه، ضعيفٌ، قال المتقي الهندي في كنز العمال: رواه الديلمي عن ابن عباس وفيه حبيب بن زريق كاتب مالك.

المؤمن سيِّئات نفسه، ويقرأ النَّاسُ حسناتِه حتَّى يقولوا: ما لهذا العبد سيِّئةٌ، ويقولَ: ما لي حسنةٌ، وأوَّلُ سطرٍ مِن صحيفةِ المؤمن أبيض، فإذا قرأه ابيضَّ وجهُه، والكافر ضِدُّ ذلك، ومِن الآخذين مَن لا يقرأُ كتابه لاشتماله على القبائح فيُذْهَل عمَّا بين يديه، ومنهم مَن يقرأ مكتفيًا بقراءة نفسه كالأتباع في الخير[1]، ومنهم مَن يدعو أهل حاضرته لقراءته إعجابًا بما فيه كالرُّؤساء المُقتدى بهم في الخير. والجنُّ كالإنس في جميع ما ذُكِر.

[وَزنُ الأعمَالِ]

١٠٥ـ وَمِثْـلُ هَـذا الـوَزْنُ والميـزانُ فتُـوزَنُ الكُتْـبُ أوِ الأعْيـانُ

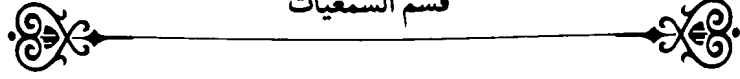
(وَمِثْلُ هَذَا الوَزْنُ وَالمِيزَانُ) أي: وزنُ أعمالِ العبادِ، والآلةُ الحِسِّيَّة[2] التي يوزنُ بها مثلُ أخذِ العباد كتبَ أعمالهم في الوجوبِ السَّمعيِّ وتَحتُّمِ الإيمان به، قال تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨]، ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝١٠٢ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فِى جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٢ ـ ١٠٣]

والوزن لغةً: معرفةُ كَمِّيَّة[3] بأخرىَ على وجهٍ مخصُوصٍ.

---

(١) قوله: (مُكتفيا بقراءة نفسه) أي: مِن غير دعاء أهل حاضرته، وقوله: (كالأتباع في الخير) أي: التابعين لغيرهم فيه، وليسوا رؤساء يقتدى بهم، فهم لا يقرؤون كتابهم إلَّا لأنفسهم لانحطاط رتبتهم. **الشنواني**.

(٢) قوله: (والآلة الحسية) أي: التي تدرك بالحاسَّة، عطفٌ على وزن أعمال العباد. **الشنواني**.

(٣) قوله: (معرفة كمية) لعلَّ المراد مقابلة كمية بأخرى في كونها على وجه مخصوص من رُجحان أو مساواة. **الشنواني**.

والحملُ على الحقيقة ممكنٌ[1]، لكنْ نُمسك عن تعيين نوعِ جوهرِه، وقد بلغتْ أحادِيثُه مبلغَ التَّواتر، والعقلُ يُجوِّزه، وكلُّ ما هو كذلك فهو مِن مطالبِ هذا الفنِّ، والإيمان به واجبٌ.

[هَل المِيزانُ واحدٌ أو مُتعدِّدٌ؟]

والمشهور: أنَّه ميزانٌ واحدٌ لجميع الأُمم ولجميع الأعمال[2]؛ فالجَمْع في قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ﴾ للتَّعظيم، وقيل: يجوز أن يكون للعامل الواحد موازين يوزنُ بكلٍّ منها صِنفٌ مِن عمَلِه.

[هَل الميزانُ في حقِّ كُلِّ أَحدٍ؟]

ولا يكون في حقِّ كلِّ أحدٍ؛ لحديث: «يا محمَّد أَدخِل الجنَّةَ مِن أمَّتِك مَن لا حِساب عليه مِن الباب الأيمن»[3] وأَحرى الأنبياءُ عليهم السَّلام، وكذا لا يكون للملائكة؛ لأنَّه فرعٌ عن الحِساب وعن كِتابة الأعمال، خصوصًا على القول بأنَّ الصُّحف هي الَّتي تُوضَع في الميزان.

---

(١) **قوله: (والحمل على الحقيقة ممكن)** أي: حمل الميزان الوارد في القرآن على حقيقته من أنه مثل ميزان الدنيا.. ممكنٌ، فوجبَ لكونه ورد به الشرع، خلافا لمن قال إنه كناية عن العَدل. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (لجميع الأمم ولجميع الأعمال)** قال يوسف بن عمر: صفة الوزن أن يُجعل جميع أعمال العباد في الميزان مرة واحدة، الحسنات في كفة النور عن يمين العرش جهةَ الجنة، والسيئات في كفة الظلمة عن يساره جهة النار، ويخلق الله لكل إنسان علما ضروريا يفهم به خفة أعماله وثقلها. وعليه فالرجحانُ معنويٌّ. اهـ مِن شرح المنصف. **الشنواني**.

(٣) صحيح مسلم: (١/١٨٤ ـ ١٨٥، رقم: ١٩٤).

[هَلْ تُوزَنُ أعمالُ الكفارِ؟]

ولا مانع مِن وزن سيِّئات الكُفَّار غير الكفر[1]؛ ليُجَازوا عليها بالعِقاب؛ فقوله تعالى: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَزْنًا﴾ [الكهف: ١٠٥]، أي: نافعًا، وخِفَّة المَوزون وثِقَلُه على صورته في الدُّنيا[2].

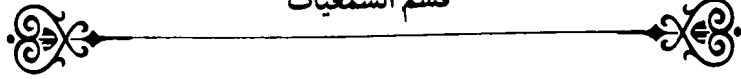
[أقوالُ العُلماء في كَيفية الوَزنِ]

ولمَّا اختلفَ العلماءُ في الموزُونِ ما هو؟ أشارَ إليه بقوله: (فَتُوزَنُ الكُتُبُ) الَّتي اشتملتْ على أعمال العباد؛ بناءً على أنَّ الحسنات مُتميِّزة بكتاب والسِّيئات بآخر، ويشهد له حديث البِطاقَةِ[3]، وإلى هذا ذهب جمهور

---

(١) قوله: (غير الكفر) أما هو فعذابه دائمٌ فلا فائدة في وزنه، إذ فائدة الوزن انقطاع العذاب عند فراغ ما عُلم بالوزن. الشنواني.

(٢) قوله: (على صورته في الدنيا) وقيل الثقيل يصعدُ. الأمير.

(٣) نص حديث البطاقة عن عبد الله بن عمرو بن العاص: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ اللهَ ﷻ يستخلصُ رَجُلا مِن أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة، فينشر عليه تسعة وتسعين سِجلا، كل سجل مد البصر، ثم يقول له: أتنكرُ مِن هذا شيئا؟ أظلمَتْكَ كتبتي الحافظون؟ قال: لا يا رب، فيقول: ألك عذر، أو حسنة؟ فيُبهت الرجل، فيقول: لا يا رب، فيقول: بلى، إن لك عندنا حسنة واحدة، لا ظُلم اليوم عليك، فتُخرَجُ له بطاقة، فيها: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله، فيقول: أحضروه، فيقول: يا رب، ما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟ فيقال: إنك لا تُظلم، قال: فتوضع السجلات في كفة، قال: فطاشت السجلات، وثقلت البطاقة، ولا يثقل شيء بسم الله الرحمن الرحيم» أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (٦٩٩٤) قال محققوا مسند أحمد طبعة مؤسسة الرسالة: إسناده قوي، رجاله ثقات رجال الصحيح غير إبراهيم بن إسحاق الطالقاني، فقد روى له مسلم في المقدمة، ووثقه ابن معين ويعقوب بن شيبة، وقال أبو حاتم: صدوق، وذكره ابن حبان في «الثقات»، ثم هو متابع، أبوعبد الرحمن الحبلي: هو عبد الله بن يزيد المعافري. =

المفسِّرين[١] (أَو الأَعْيَانُ) يعني: أعيان الأعمال؛ فتُصوَّر الأعمالُ الصالحة بصورةٍ حَسنةٍ نُورانيَّة، ثمَّ تُطرَح في كِفَّة النُّور، وهي اليَمينُ المُعدَّةُ للحسنات؛ فتَثقلُ بفضل الله ﷺ، وتُصوَّر الأعمالُ السَّيِّئةُ بصُوررةٍ قبيحة ظُلمانيَّة، ثم تُطرَح في كِفَّة الظُّلمة، وهي الشِّمال المُعدَّة للسَّيِّئاتِ؛ فَتَخِفُ بعَدْل الله سبحانه[٢]،

= وهو عند ابن المبارك في «زوائد الزهد» (٣٧١) وفيه «يستخص» بدل: «يستخلص» وأخرجه الترمذي (٢٦٣٩) عن سويد بن نصر، وابن حبان (٢٢٥) مِن طريق عبد الوارث بن عبيد الله، والبغوي (٤٣٢١) من طريق إبراهيم بن عبد الله الخلال، ثلاثتهم عن ابن المبارك، بهذا الإسناد. قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب.

وأخرجه ابن ماجه (٤٣٠٠) من طريق ابن أبي مريم، والحاكم ٦/١، وعنه البيهقي في «الشعب» (٢٨٣) من طريق يونس بن محمد (وهو المؤدب) و٥٢٩/١ من طريق يحيى بن عبد الله بن بكير، ثلاثتهم عن الليث بن سعد، وصححه الحاكم في الموضع الأول على شرط مسلم، ووافقه الذهبي، وقال في الموضع الثاني: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

وقوله في أول الحديث: «إن الله يستخلص» جاء في مصادر التخريج: «سيخلص»، وجاء عند ابن ماجه والحاكم ٥٢٩/١: «يُصاح برجل من أمتي» وقوله في آخر الحديث: «ولا يثقل شيء بسم الله الرحمن الرحيم» هكذا ورد في الأصول التي بأيدينا، وجاء عند ابن المبارك وابن حبان: «لا يثقل اسم الله شيء» وجاء عند غيرهما: «لا يثقل مع اسم الله شيء» فيظهر أن ما جاء في أصول «المسند» زيادة مِن النساخ.

قوله: «يستخلص رجلا» أي: يخرجه من بينهم ويميزه عنهم ويظهره. قاله السندي.

قوله: «سجلا»، بالكسر والتشديد: هو الكتاب الكبير.

قوله: «فيبهت الرجل»: البهت: الانقطاع والحيرة.

والبطاقة: رقعة صغيرة. قاله ابن الأثير.

قوله: «فطاشت السجلات» أي: خفت.

(١) قيل: وقد يوزن الشخص نفسه؛ لحديث ابن مسعودٍ: «رِجله في الميزان أثقل مِن جبل أحد». **الأمير**. والحديث عند أبي نعيم في الحلية (١٧٥/١)

(٢) **قوله: (فتَخِف)** وهذا ليس لكل عبدٍ، بل عبد أراد الله به خيرا. **الشنواني**. وقوله: (بعدل الله) بل بالفضل، إنما المُناسب للعدل ثِقل السيئات. **الأمير**.

ولا يمتنعُ قلبُ الحقائق خَرْقًا للعادة[١]، وقيل: يخلقُ الله تعالى أجسامًا على عدد تلك الأعمال مِن غير قَلْبٍ لها.

ومِن فوائد الوَزْنِ: امتحانُ العِباد بالإيمان بالغَيب في الدُّنيا، وجعلُ ذلك علامةً لأهل السَّعادة والشَّقاوة، وتعريفُ العِباد ما لهم مِن الجَزاء على الخير والشَّرِّ، وإقامة الحجَّة عليهم.

[مرور العباد على الصراط]

١٠٦- كَذَا الصِّــرَاطُ فالعِبَادُ مُخْتلِفْ   مُــرورُهُمْ، فَسَــالمٌ وَمُنْتَلِــفْ

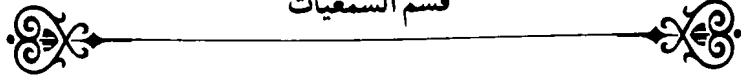
(كَذَا الصِّرَاطُ) يعني: أنَّه كأَخْذِ العِبادِ الكُتب وكالوَزن والمِيزَان في وجوبِ الإيمان به سمعًا، **والصِّرَاط لغة:** الطَّريق الواضح، لأنَّه يبتلع المارَّة[٢]، **وشرعًا:** جِسرٌ ممدودٌ على مَتن جهنمَ، يَرِدُه الأوَّلُون والآخِرون[٣] ذاهبين إلى الجنَّة؛ لأنَّ جهنَّم بين الموقف والجنَّة، أدقُّ مِن الشَّعر وأَحدُّ مِن السَّيف[٤]،

---

(١) قوله: **(خرقا للعادة)** أي: لأن المُستحيل العقلي القلبُ مع آثار الأُولى، كما في شرح المُصنف للتناقض، وقد أوضحنا المقام عند قوله: فقدرة بمكن تعلقت. **الأمير**.

(٢) قوله: **(لأنه يبتلع المارة)** أي: يصيرون في جوفه، من صرِطه يصرطه إذا ابتلعه. **الشنواني**.

(٣) قوله: **(يَرِده الأولون والآخرون)** أي: حتى الأنبياء ومَن يدخل بغير حساب، الإنس وغيرهم، وكلهم سكوتٌ إلا الأنبياء وقولهم إذ ذاك: «اللهم سلِّم سلِّم» كذا في الصحيح. **الأمير والشنواني**.

(٤) هذه مسألة خلافية بين أهل السنة، والمشهور قولهم: بأنه أدق مِن الشعرة وأَحدُّ مِن السيف، وخالفَ في ذلك العز بن عبد السلام والقرافي وبدر الدين الزركشي، وغيرهم حيث قالوا: على فرض صحة هذه الروايات فهي محمولة علي غير المعنى الظاهر، بأن تؤول مثلًا بالشدَّة والمشَقَّة الحاصلة عند عبور الجسر، وعندها فلا يُنافي ما ورد مِن الأحاديث الدَّالة على قيام الملائكة على جنبيه، وكون الكلاليب فيه. =

ومذهبُ أهل السُّنَّة: إبقاؤه على ظاهره، مع تفويض عِلم حقيقته[1] إليه تعالى، خِلافًا للمعتزلة[2].

ودليلُ وجوبِ الإيمانِ به: أنَّه مِن الأُمور المُمكنة الَّتي ورد بها الكتاب، كقوله تعالى: ﴿فَٱسْتَبَقُواْ ٱلصِّرَٰطَ﴾ [يس: ٦٦]، وفي السُّنَّة: «... فيضرب الصِّراط بين ظَهراني جهنَّم، فأكون أنا وأمَّتي أوَّل مَن يجوز»[3] واتَّفقت الكلمة عليه في الجملة[4]، وكلُّ ما هو كذلك فالإيمان به واجبٌ، وطوله ثلاثةُ آلافِ سنةٍ: ألفٌ صُعودٌ، وألفٌ هُبوطٌ، وألفٌ استواءٌ، وجبريلُ في أوَّله، وميكائيل

= قال القرافي: والصحيحُ أنه عريضٌ، وفيه طريقان، يمنى ويسرى، فأهل السَّعادة يُسلَكُ بهم ذات اليمين، وأهلُ الشقاوة يُسلك بهم ذات الشمال، وفيه طاقات، كل طاقة منها تنفذ إلى طبقة مِن طبقات جهنم، وقال بعضهم: أنَّ الصراط يضيق ويتسع بحسب نور كل إنسان، فعرض كل صِراطِ أحدٍ بقَدْر انتشار نوره، فإن نور كل إنسان لا يتعداه إلى غيره، فلا يمشي أحدٌ في نور أحدٍ، ومن هنا كان دقيقًا في حق قوم وعريضًا في حق آخرين. راجع «حاشية الباجوري على جوهرة التوحيد» ص١٨٠.

(١) **قوله: (علم حقيقته)** أي: جوهره ما هو. **الأمير**.

(٢) **قوله: (خلافا للمعتزلة)** قالوا: الصِّراط إمَّا طريقُ النَّار المُشار إليه بقوله تعالى: ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ﴾ [الصافات: ٢٣] أو طريق الجنة المُشار إليه بقوله تعالى: ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾ [محمد: ٥]. **الأمير**.

(٣) صحيح البخاري ومُسلم مِن حديث طويل، ولفظه عنده البخاري (٣/٣٦٠، رقم: ٨٠٦): «... فيضرب الصراط بين ظهراني جهنم، فأكون أول من يجوز مِن الرُّسل بأمته...». وفي مسند أبي عوانة كما في لفظ الشارح: (١/١٣٩، رقم: ٤١٩).

(٤) **قوله: (واتفقت الكلمة عليه في الجملة)** أي: بقطع النظر عن إبقائه على ظاهره وصرفه عنه، فأهل السنة يبقونه على ظاهره، وأنكرَ إبقاءه على ظاهره كثيرٌ مِن المعتزلة، قالوا: بل المراد به طريق الجنة المُشار إليها بقوله: ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾ [محمد: ٥] وطريق النار المُشار إليها بقوله: ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ﴾ [الصافات: ٢٣]. **الشنواني**.

في وسطه، يَسألان النَّاسَ عن عُمرهم فيم أفنوهُ، وعن شَبَابِهم فيم أبلوه، وعن علمهم ماذا عملوا به، وفي حافَّتيه كَلَالِيبُ مُعلَّقة مأمورة بأخذ مَن أُمرتْ به.

وإذا وجبَ الإيمانُ به لثبوته (فَالعِبَادُ) أي: فيجبُ أنْ يعتَقدَ أنَّ جميعَ المُكلَّفين مؤمنينَ كانوا أو لا (مُخْتَلِف مُرُورُهمْ) عليه، أي: مُتفاوِت في سُرعة النَّجاة وعدمها، فليسوا في المُرور عليه على حَدٍّ سواء، فشمل السَّبعين ألفًا والنَّبيِّين والصِّدِّقين، وخالفَ الحَليميُّ في الكُفار؛ فذهبَ إلى أنَّهم لا يَمرُّون عليه[1] (فَسَالِمٌ) أي: فمنهم فريقٌ سَالمٌ بعمَله، ناجٍ مِن الوقوع في نَار جهنَّم، وإنْ خَدَشَتْهُ كَلالِيبُها وسقَط وقامَ وجاوزَه بعد أعوَامٍ (وَمُنْتَلِف)، أي: ومنهم فريقٌ مُنتَلِف بعمله واقعٌ في نار جهنَّم؛ إمَّا على الدَّوام والتَّأبيد كالكُفَّار والمنافقين، وإمَّا إلى مُدَّة يُريدها الله تعالى ثُمَّ ينجو كبعض عُصاة المؤمنينَ ممَّن قضىَ اللهُ عليه بالعذاب.

والنَّجاةُ والهلاكُ بقدر الأعمال، فالنَّاجونَ هم أهل رُجحانِ الأعمال الصَّالحة، والسَّالمون منهم مِن السَّيئات ممَّن خصَّهم الله بسابِقة الحُسنَى، وهم الَّذين يجُوزونَ كطَرْفِ العين، وبعدهم الَّذين يجُوزُونَ كالبَرْقِ الخَاطِفِ، وبعدهُم الَّذين يجوُزونَ كالرِّيح العَاصِف، وبعدهم الذين يجوزون كالطَّير، وبعدهم الَّذين يجُوزُونَ كالجواد السَّابق، ثُمَّ الجَوازُ سعيًا ومشيًا، ومنهم مَن

(١) قوله: (فذهب إلى أنهم لا يمرون عليه) زاد في الكبير: نعم يمكن حمله على أثناء المرور لا على ابتدائه، فالمراد أنهم لا يمرون عليه كله؛ بل على بعضه ثم يسقطون. وأنت خبيرٌ بأنَّ هذا متفق عليه؛ فلا معنى لتخصيص الحليمي، فلعله أراد الطائفة التي تُرمى في جهنم كبكبة مِن النواصي والأقدام مِن الموقف بلا صراط. **الأمير والشنواني**.

يجُوزُه حَبْوًا، وتفاوتُهم في المرور بحَسَبِ تفاوتِهم في الإعْرَاضِ عن حُرمات اللهِ إذا خَطرتْ على قلوبِهم، فمَن كان منهم أسرعُ إعراضًا عمَّا حرَّمَ اللهُ.. كانَ أسرعَ مرورًا في ذلك اليوم.

ونُور كلِّ إنسانٍ على الصراط لا يتعدَّاه إلى غيره، فلا يمشي أحدٌ في نور أحد، ويتَّسِعُ الصِّراطُ ويَدِقُّ[1] بحسب انتشار النُّور وضيقه؛ فعرْضُ صراطِ كُلِّ أحدٍ بقَدْرِ انتشار نوره، ومِن هنا كان دقيقًا في حقِ قومٍ وعريضًا في حَقِّ آخرين، وهو واحدٌ في نفسه، وعلى هذا يَتخرَّجُ ما ورد أنَّه مَسيرة ثلاثة آلاف سنة، والحكمةُ فيه: ظهورُ النَّجاة مِن النَّار، وأنْ تصيرَ الجنَّةُ أسرَّ لقلوبهم بعدُ، وليتحسَّر الكافرُ بفوز المؤمِنينَ بعد اشتراكهم في القبور.

[بيانُ وجوبِ الإيمانِ بالعَرش والكُرسيِّ واللَّوحِ والقَلم والكَاتبين]

١٠٧ـ والعَرْشُ والكُرْسـيُّ ثُمَّ القَلَمُ ... والكـاتبونَ اللَّـوحُ كُـلٌّ حِكَـمُ

(وَالعَرْشُ) وهو: جِسمٌ عظيم نُورَانيٌّ[2] عُلويٌّ مُحِيطٌ[3] بجمِيعِ الأجسَام.

(١) قوله: (ويتسع الصراط ويدق) هذا خلاف ما تقدم له مِن أنه أدقُّ... وبذلك قال البدر الزركشي، وفي بعض الروايات أنه «أدقُّ من الشعرة وأحدُّ من السيف» فإن ثبتَ فهي غير محمولة على ظاهرها، لمنافاتها للأحاديث الأخرى مِن قيام الملائكة على جنبيه، وكون الكلاليب والحسك فيه، وإعطاء كل من المارين عليه من النور قدر موضع قدميه. **الشنواني**.

(٢) قوله: (نورانيٌّ) أي: ذو نورٍ، لا أنَّ حقيقته نورٌ. **الأمير**.

(٣) قوله: (محيطٌ) هذا على قول أهل الهيئة بكرويته، ومشهور السنة أنه قُبَّة عظيمة، يحمله الآن أربعة ويوم القيامة ثمانية؛ لعظم التجلي. **الأمير**.

قيل: هو أوَّل المَخلوقات وجودًا عَيْنِيًّا[1]، نُمسِكُ عن القطع بتعيِين حقيقته؛ لعدم العِلم بها.

(والكُرْسِيُّ) وهو: جِسمٌ عظيمٌ نُورَانيٌّ بين يَديْ العرش، مُلتصِقٌ به فوق السَّماء السَّابعة، نُمْسِك عن القَطع بتعيين حقيقته؛ لعدم العِلم بها، وهو غير العرش، خِلافًا للحسن[2].

(ثُمَّ القَلَمُ) وهو: جِسمٌ عظيم نورانيٌّ، خَلَقَهُ اللهُ تعالى وأَمرَهُ بكَتْب[3] ما كانَ وما يكونُ إلى يوم القِيامة، نُمْسِكُ عن الجزم بتعيِين حقيقته.

(وَ) الملائكةُ (الكَاتِبُونَ) على العِباد أعمالَهُم في الدُّنيا، والكاتبون مِن اللَّوح[4] المحفوظ ما في صُحف الملائكة الموكَّلين بالتَّصرُّف في العالم، والكاتبون مِن صُحف الحفظة كِتابًا يوضع تحت العَرش.

و(اللَّوْحُ) وهو: جِسمٌ نُورَانيٌّ كَتبَ فيه القَلَمُ بإذنِ الله ما كانَ وما هو كائنٌ إلى قِيام السَّاعة، نُمسك عن الجزم بتعيِين حقيقته.

---

(١) **قوله: (عينيا)** أي: خارجيا. **الشنواني**.

(٢) الحسن بن أبي الحسن البصريّ، أبو سعيد، إمام أهل البصرة وخير أهل زمانه.
ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر، وسمع خطبة عثمان، وشهد يوم الدَّار، أبوه مولى زيد بن ثابت، وأمّه مولاة أمِّ سلمة أم المؤمنين، وروي أن أم سلمة أرضعت الحسن، وكانوا يرونَ أنَّ علمه وفصاحته وورعه مِن بركة ذلك اللبن، قال ابن سعد في طبقاته: كان جامعا، عالما، رفيعا، فقيها، حجة، مؤمنا، عابدا ناسكا، كثير العلم، فصيحا، جميلا وسيما. توفي رحمه الله سنة: (١١٠ هـ).

(٣) في بعض النسخ «وأَمرَهُ أن يكتب».

(٤) **قوله: (والكاتبون من اللوح)** أي: ينقلون مِن اللوح المحفوظ مقادير الأمور لصحف الملائكة الموكلين بالتصرف كل عامٍ، فالحاصلُ أنَّ الكاتبين أقسامٌ ثلاثة. **الشنواني**.

(كُلُّ حِكَمْ) جمع حِكْمَة، وهي: صَواب الأمر وسَدَاده، أو وضع الشَّيء في موضعه[1]، أي: مَا خُلِق كلُّ واحدٍ منها إلَّا لحكمةٍ وفائدةٍ يعلمها اللهُ ﷻ، وإنْ قَصُرتْ عُقولنَا عن الوقوف عليها؛ لأَنَّهُ تعالى يَتصرَّفُ بما يشاءُ[2] وافقَ الغرضَ[3] أَوْ لَا.

١٠٨ـ لَا لِاحْتِيَاجٍ وبهَا الإِيمَانُ يَجِبْ عَلَيكَ أَيُّهَا الإنْسَانُ

(لَا لِاحْتِيَاجٍ)، أي: لم يخلقها لاحتياجٍ منهُ إليها في اكتِنَانٍ[4]، ولا في جُلوسٍ[5]، ولا في ضبط ما يخافُ نسيانَهُ، ولا استِحصَال ما غاب عن علمه تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا (وَبِهَا الإِيمَانُ)[6] أي: ولكنَّها كغيرها ممَّا ثبتَ بصحيح الأحاديث، كالحُجُبِ والأنوَار (يَجِبْ) التَّصديق بوجودها شَرعًا[7]،

(١) قوله: (أو وضع الشيء...) تنويعٌ، والمعنى واحدٌ. الشنواني.

(٢) قوله: (لأنه تعالى يتصرف بما يشاء) هذا أنسبُ بطريق مَن لم يلتزم الحكمة، وقال: لا يُسأل عما يفعل. الأمير.

(٣) قوله: (وافق الغرض) أي: غَرَضَنَا. الأمير. وعند الشنواني: قوله: (وافق الغرضَ) أي: عَرَضًا.

(٤) قوله: (اكتنان) أي: تستر، كما يتستر أحدنا بالسطح، راجع للعرش. الأمير.

(٥) قوله: (ولا في جلوس) راجعٌ للكرسي، وما بعده راجع لما بعده، وهكذا... فهو لفٌّ ونشرٌ مرتبٌ. الشنواني.

(٦) قوله: (وبها الإيمان) غاية الأمر أنَّ الإيمان بها تعبديٌّ لا يُعقل معناه. الشنواني.

(٧) قال القاضي عياض: في قوله ﷺ: «حتى ظهرتُ لِمُستوى أسمعُ فيه صريف الأقلام» [البخاري. رقم: ٣٤٩] في هذا حجةٌ لمذهب أهل السنة في الإيمان بصحة كتابة الوحي، والمقادير في كتب الله تعالى من اللوح المحفوظ وما شاء بـالأقلام التي هو يعلم كيفيتها على ما جاءت به الآيات من كتاب الله تعالى، وللأحاديث الصحيحة، وإن ما جاء مِن ذلك على ظاهره، لكن كيفية ذلك وصورته وجنسه مما لا يعلمه إلا الله تعالى، أو من أطلعه على شيء مِن ذلك مِن ملائكته ورسله، وما يتناول من هذا ويحيله عن ظاهره إلا ضعيف النظر=

حسبما عُلِم تفصيلًا أو إجمالًا، مع نفي الاحتياج إليها أو العبثيَّة (**عَلَيْكَ أَيُّهَا الإِنْسَانُ**) المكلَّف، غايتُه أنَّ الإيمان بها تعبُّديٌّ.

[وجوب الإيمان بالجنة والنار وخلودهما]

١٠٩ـ والنَّـارُ حقٌّ أُوجِدَتْ كَـالْجَنَّـةِ فَـلَا تَمِـلْ لِجَاحِـدٍ ذِي جِنَّـةِ

(**وَالنَّارُ حَقٌّ**) أي ثَابتةٌ بالكتابِ والسُّنَّة واتِّفاق عُلماء الأُمَّة، وكلُّ ما هو كذلك.. فالإيمانُ به واجبٌ، إلى هذا ذهبَ جمهورُ أهلِ السُّنَّة[١].

والمُراد مِن النَّار: دارُ العذابِ بجميعِ طبقاتِها السَّبع الَّتي أعلاها جهنَّم[٢]، وتحتها لَظَى، ثُمَّ الحُطَمَة، ثُمَّ السَّعيرُ، ثُمَّ سَقَر، ثُمَّ الجَحِيمُ، ثُمَّ الهَاوِيَة، وبابُ كلِّ واحدة[٣] مِن داخل الأُخرى على الاستواء، وبين أعلى جهنَّم وأسفلِها خمس وسبعمِئة سنة، وحَرُّها[٤] هواءٌ مُحرِقٌ، ولا جَمر لها سِوى بني آدم والأحجار المُتَّخَذَةِ آلِهَةً مِن دون الله.

وذَكر ابن العَربيّ[٥] أنَّ هذه النَّار الَّتي في الدُّنيا ما أخرجها الله إلى

= والإيمان، إذ جاءت به الشريعة، ودلائل العقول لا تحيله، والله تعالى يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، حكمة من الله تعالى وإظهارًا لما يشاء من غيبه لمَن يشاء من ملائكته وسائر خلقه، وإلا فهو غنيٌّ عن الكُتب والاستذكار، سبحانه وتعالى عما يقوله الجاحدون علوا كبيرا.

(١) قوله: (جمهور أهل السنة) يشيرُ إلى أنَّ المراد فيما قال أوَّلًا اتفاق المعظم. **الأمير**.

(٢) قوله: (التي أعلاها جهنم) وفيها مَن يُعذَّب على قدر عمله مِن المؤمنين ثم يخرج. **الشنواني**.

(٣) في نسخة بإسقاط كلمة: (واحدة). وبابُ كلٍّ من داخل الأخرى.

(٤) وقع في المطبوع: (وأَحَرُّهَا)، والمُثبت مِن النسخ الخطية.

(٥) أبو بكر محمد بن عبدالله الأندلسي المعافري المالكي الأشعري، الإمام العلامة الحافظ=

النَّاس مِن جهنَّم حتَّى غُسِلتْ في البحر مرَّتين، ولولا ذلكَ لم يُنتفعْ بها مِن حرِّها، وكفى بهذا زاجرًا[1].

[الرَّدُ على القَائلينَ بعدم خَلْق الجنَّة والنَّار الآن]

ورَدَّ بقوله: **(أُوجِدَتْ)** الآن حسًّا، على المعتزلة القائلين بعدم وجودها الآن، وإنَّما تُوجَد يومَ الجَزاء، وقوله **(كَالجَنَّةِ)** تشبيه في الحقِّيَّة[2] والإيجادِ فيما مضى[3]، والجَنَّة لغة: البُستان، والمُراد منها عُرفًا: دار الثَّواب بجميع أنواعها، وهل هي سبعُ جنَّات متجاورة[4]؟ أوسطُهَا وأفضلُهَا الفِردَوسُ، وهو أعلَاهَا، وفوقَها عرشُ الرَّحمن، ومنها تُفجَّر أنهار الجَنَّة، وجنَّة المأوى[5]، وجنَّة الخُلد، وجنَّة النَّعيم، وجنَّة عَدْن، ودار السَّلام، ودار الجَلال، كما

= صاحب التصانيف العظيمة، المتبحر خاتمة علماء الأندلس وآخر أئمتها وحفاظها، كان مِن أهل التفنن في العلوم والاستبحار فيها، مقدما في المعارف حريصا على أدائها ونشرها، برع في الأصول والفقه وعلم الكلام، وأتقن مسائل الخلاف، وقيد الحديث، واتسع في الرواية.

مِن شيوخه: حجة الإسلام الغزالي، والفقيه أبو بكر الشاشي، والإمام أبو بكر الطرطوشي، وغيرهم.

مِن مصنفاته: عارضة الأحوذي في شرح جامع أبي عيسى الترمذي، والمحصول في الأصول، والقبس وهو شرح على الموطأ، وغيرها من المؤلفات النافعة.

ولد سنة (٤٧٨ هـ) وتوفي سنة (٥٤٣ هـ) ودفن في فاس، رحمه الله ورضي عنه.

(١) ذكر ذلك في شرحه على سنن الترمذي، المُسمى: عارضة الأحوذي ج٤/ص١٨٤.

(٢) في نسخة: «في الحقيقية».

(٣) أي عند قوله سابقا: والنَّارُ حق أُوجدت.

(٤) **قوله: (متجاورة)** ظاهره أنها ليست متفاوتة بالعلو، وهو المعلوم من الآيات والأحاديث، والظاهر أن المجاورة لا تمنع العلو. **الشنواني.**

(٥) سقط من «المطبوع»: «جنة المأوى» فبقيت ستة.

ذهب إليه ابن عبَّاسٍ، أو أربعٌ[١]، ورجَّحَه جماعةٌ لقوله تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ﴾ [الرحمن: ٤٦]. ثمَّ قال: ﴿وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾ [الرحمن: ٦٢]. كما ذهبَ إليه الجمهورُ، أو واحدةٌ والأسماء والصِّفات كُلُّها جَارِيةٌ عليها لتحقُّق معانيها كُلِّها فيها؛ إذْ يَصدقُ على الجميع[٢]: جنَّة عَدْنٍ، أي: إقامة، كما أنَّها كلِّها مأوى المؤمنين، وكذلك دار الخلد، ودار السَّلام، لأنَّ جميعها للخلود والسَّلامة مِن كُلِّ خَوفٍ وحَزن، وجنَّة نعيم؛ لأنَّها كلِّها مَشحُونة بأصنافه.

والدَّليل لنا على ثبوتهما: قِصَّةُ آدمَ وحواء عليهما السلام، وإسكانهما الجنَّة، على ما جاءَ به القُرآن والسُّنَّة، وانعقدَ عليه الإجماع قبل ظُهور المُخالف، ولا قائلَ بخلق الجنَّة دونَ النَّار؛ فثبوتها ثبوتها[٣]، والآياتُ صريحةٌ في ذلكَ، وقد أجمعَ العلماءُ على أنَّ تأويلَها[٤] مِن غير ضرورةٍ إلحادٌ في الدِّين، والجنَّة فوقَ السَّموات السَّبع، ولم يَصِحَّ في محلِّ النَّار خَبرٌ.

(فَلَا تَمِلْ) أي: لا تُصْغِ بعد جزمِك بحقِّيَتِهِمَا ووجودِهما الآنَ الواجِبِ عليكَ **(لِجَاحِدٍ)**، أي: لِقولِ مُنكرِهِما بالمرَّة كالفلاسفة؛ لكفره، أو لقول منكر وجودهما الآنَ كأبي هاشم[٥] وعبد الجبَّار[٦] المعتزليين؛ لتبديعه **(ذِي جِنَّةٍ)**

---

(١) راجع إلى قوله سابقا: وهل هي سبعُ جنات متجاورات.

(٢) **قوله: (إذ يصدق على الجميع)** الأولى إسقاط لفظة: الجميع، ويقول: ويصدق عليها. **الشنواني**.

(٣) في نسخة: بثبوتها.

(٤) **قوله: (على أن تأويلها)** أي: كما قيل: آدمُ كان رَجُلًا في جنَّة له ـ أي بستان ـ على رَبْوةٍ؛ فعصى ربَّهُ؛ فأنزله إلى بطن الوادي. **الأمير**.

(٥) تقدمت ترجمته.

(٦) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل، العلامة المتكلم، أبو الحسن=

أي: صاحبِ جُنونٍ؛ لأنَّ إنكارَهُمَا وما عُلِّلَ به.. يؤدِّي إلى إحالة ما عُلم مِن الدِّين ضرورةً.

١١٠- دارَا خُلُودٍ للسَّـعيدِ والشَّـقِيْ مُعَـذَّبٌ مُـنَعَّمٌ مَهْمَـا بَقِـيْ

وَرَدَّ بقوله: (دَارَا خُلُودٍ)، أي: إقامةٍ مُؤَبَّدَةٍ، على الجَهميَّة القائلين بفنائهما وفناء أهلِهما، لمخالفته الكتابَ والسُّنَّة[1]، فالجنَّة دار خُلود (لِلسَّعِيدِ) أي: الَّذي ماتَ على الإسلام وإن تقدَّم منه كفرٌ (وَ) النَّارُ دار خُلودِ (الشَّقِيْ) الَّذي ماتَ على الكفر وإنْ عاشَ طُولَ عمره على الإيمان؛ لقوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ [هود: ١٠٥] الآية. ودخل في الشَّقيِّ: الكافرُ الجَاهلُ، والمُعانِد، ومَن بالغ في النَّظر فلم يصل إلى الحقِّ[2]، ولا يدخل فيه أطفال المشركين، بل هم في الجنَّة على الصَّحيح، وأمَّا أطفال المؤمنين

= الهمذاني، كان شيخ المعتزلة في عصره، وهم يلقبونه: قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره، مِن كبار فقهاء الشافعية.

من شيوخه: علي بن إبراهيم بن سلمة القطان، وعبد الله بن جعفر بن فارس، والزبير بن عبد الواحد الحافظ.

ومن تلاميذه: أبو القاسم التَّنوخي، والحسن بن علي الصَّيْمري الفقيه، وأبو يوسف عبد السلام القزويني المفسر، وَليَ القضاء بالرَّيّ، **ومات فيها سنة (٤١٥هـ)** تخرَّج به خلقٌ في الرأي على طريقة المعتزلة أهل البدعة، وتصانيفه كثيرة، منها: «تنزيه القرآن عن المطاعن»، و«المغني في أبواب التوحيد والعدل»، و«الأمالي».

(١) **قوله: (لمخالفة الكتاب والسنة)** علّة لقوله: (ورد بقوله... ألخ) وإنما كان مخالفا لما تقدم أنهما مِن المُستثنيات. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (فلم يصل إلى الحق)** أي: وتركَ التقليد الواجب عليه؛ لما تقدم مِن أنَّ مَن ليس له قدرة على النَّظر يجب عليه التقليد، وكل ذلك بعد بلوغ الدعوة كما لا يخفى. **الشنواني**.

ففي الجنَّة عند الجمهور[1]، وأمَّا أولاد الأنبياء ففي الجنَّة إجماعًا.

ويدخلُ في السَّعيد والشَّقيِّ مَن كان مِن الجنِّ كذلك، وعُلم مِن النَّظم أنَّ عُصاة المؤمنينَ لا يُخلَّدونَ في النَّار إنْ دخلُوها؛ لأنَّهم سُعداء، فدار خلُودِهم الجنَّة، وفُهم مِن دوام عذاب المُخلَّدين أنَّ غيرَهُم لا يدومُ عذابه مُدَّة بقائه، كعُصاة المُوحِّدين أهل الطَّبقة العُليا، بل يموتونَ بعد الدُّخول[2] لحظة ما[3]، يعلم الله مقدارها فلا يَحيون حتَّى يُخرجوا منها؛ فداخِلُ النَّارِ (مُعَذَّبٌ) فيها بنوعٍ مِن أنواع عذابها، أو بأنواعٍ مُتعدِّدة منه مُدَّة بقائه فيها، وداخِلُ الجنَّةِ (مُنَعَّمٌ) فيها بنوعٍ مِن أنواع نعيمها، أو بأنواعٍ متعددة منه مُدَّة

---

(١) قوله: **(ففي الجنة عند الجمهور)** مقابله أنهم في المشيئة، وهو منكر. **الأمير**.

(٢) قوله: **(بل يموتون بعد الدخول)** المراد بموتهم أنهم يكونون في حالة يفقد معها الإحساس بالمرة، لا إماتة حقيقية بخروج الروح، والمراد فقد إحساس ألم العذاب، فلا ينافي أنه يعلم بالجنة وأنه محبوس عنها، وهذا الحبس لما بقي عليه من الجرم، وهذا أحد قولين ذكرهما المصنف مع حاشية الشارح عليه، ففائدة بقائهم فيها: حرمانهم مِن الجنة تلك المدة. **الشنواني**. **قلت**: لكن قال القرطبي: هذه الموتة حقيقية، لأنه أكدها بالمصدر، وذلك تكريما لهم حتى لا يحسوا ألم العذاب بعد الاحتراق، بخلاف الحي الذي هو من أهلها ومخلد فيها، ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ٥٦]. ويُستدل لهذه الإماتة بما أخرجه مسلم رقم (١٨٥) في باب إثبات الشفاعة وإخراج المُوحدين مِن النار، مِن حديث أبي سعيد الخدري ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «أمَّا أهل النَّارِ الذين هم أهلُها، فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون، ولكنْ ناسٌ أصابتْهُم النَّارُ بذنوبهم ـ أو قال بخطاياهم ـ فأماتَهُم إماتةً حتى إذا كانوا فَحْما، أذن بالشفاعة، فجِيء بهم ضبائر ضبائر، فبُثُوا على أنهار الجنَّة، ثم قيل: يا أهل الجنة، أفيضُوا عليهم، فيَنبُتون نباتَ الحبَّة تكونُ في حَميل السَّيل».

(٣) قوله: **(لحظة ما)** فيه حذف، أي: والتعذيبُ لحظة ما، فاللحظة ظرفٌ للتعذيب، ولا يستخف بهذه اللحظة، بل لا ينسى عذاب القبر. **الأمير**.

إقامته بها بعد دخوله (مَهْمَا بَقِيْ[1]) كلٌّ مِن الفريقين في إحدى الدَّارين.

[وجوبُ الإيمانِ بحَوْضِ سيِّدِ الأنبياءِ ﷺ]

١١١- إيمانُنَا بِحَوضِ خَيرِ الرُّسْلِ حَتْمٌ كَمَا قَدْ جَاءَنَا في النَّقْلِ

ولمَّا نفَى المُعتزلةُ الحوضَ أشارَ إلى الرَّدِّ عليهم بوجُوب الإيمان به، فقال (إِيمَانُنَا) أي تصديقُنا معاشرَ المُكلَّفين (بِحَوْضِ خَيْرِ الرُّسْلِ) أي: بالحوض الَّذي يُعطَاهُ في الآخرة أفضلُ المرسلينَ، وهو نبيُّنا محمَّدٌ ﷺ (حَتْمٌ) أي واجبٌ؛ فيثابُ عليه مَن صدَّق به، ويُبدَّع ويُفسق جاحده، وهو: جسم مخصوص كبيرٌ مُتَّسِعُ الجوانب، تَرِدُه هذه الأمَّة، مَن شَرِبَ منه لا يَظمأ أبدًا[2].

وأشار إلى أنَّ وجوب الإيمان به سَمعيٌّ بقوله: (كَمَا قَدْ جَاءَنَا) أي للنَّصِّ الَّذي ورَد إلينا (فِي النَّقْلِ) ففي الصَّحيحين مِن حديث عبد الله بن

---

(١) **قوله: (مهما بقي)** «مهما»: إمَّا شرطٌ حذف جوابه وتقدم عليه دليله محذوف الفاء والمبتدأ، أي: مهما بقي واحدٌ من الفريقين في واحدة من الدارين فهو دائم له أحد الأمرين. **وإما أن** «مهما» ظرفية جردت عن الشرطية على ما يراه ابن مالك في «الكافية» و«التسهيل» وإن كان مرغوبا عنه. **والتقدير**: كل واحد منهما حاصلٌ له أحد الأمرين مدة بقائه في إحدى الدارين. انظر: الشرح الكبير للمصنف «عمدة المريد» ج٤/ص١٦٤٩.

(٢) **قوله: (لا يظمأ)** أي: لا يعطش بعده أبدا، وإن دخلَ النَّار عُذِّب بغير الظمأ. **فإن قلت**: كل لذة لا تتحقق بدون اشتهاء، وقد قال تعالى في حق الجنة: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ﴾ [الزخرف: ٧١] أي: تتلذذ، وعدم الظمأ عدم اشتهاء الشرب، وتجدد اللذة تجدد نِعمٍ، وأهل الجنة ينعمونَ فكيف تنقطع شهوة الشرب عنهم؟ **قلت**: الظمأ المنفيُّ محمولٌ على البالغ المؤلم، ولا ألم في دار النعيم. **الشنواني**.

عمرو بن العاص رضي الله عنهما: «حوضي مَسيرةُ شهرٍ، وزواياه سواءٌ[1]، ماؤه أبيض مِن اللَّبن، وريحهُ أطيب مِن المِسك، وكِيزَانُه أكثرُ مِن نجوم السَّماء، مَن شرب مِنه فلا يظمأ أبدًا»[2] وما ورد مِن تحديده بجهاتٍ مختلفة[3] إمَّا بحسب مَن حضره ﷺ ممَّن يعرف تلك الجهة؛ فخاطب كلَّ قومٍ بالجهة الَّتي يعرفونها[4]، أو أنَّه أخبر أوَّلا بالمسافة اليسيرة، ثمَّ أُعلِمَ بالمسافة الطَّويلة، فأخبَر بها، كأنَّ الله سبحانه تفضَّلَ عليه باتساعِه شيئا فشيئا؛ فيكونُ الاعتماد على ما يدلُّ على أَطولها مسافة[5]، كما أشار إليه النَّوويُّ رحمه الله تعالى، وفيما أَوْحَى الله إلى عيسى عليه السلام مِن صفة نبيِّنا ﷺ: «له حوضٌ أبعد مِن مكَّة إلى مطلع الشَّمس، فيه آنية مثل عدد نجوم السَّماء، وله لونُ كلِّ شراب الجنَّة وطعم كلِّ ثمار الجنَّة[6]»[7]، وظواهر الأحاديث أنَّه بجانب الجنَّة[8] كما قاله

---

(١) **قوله: (وزواياه سواء)** أي: طوله كعرضه. **الأمير**.

(٢) صحيح البخاري: (٨/١١٩، رقم: ٦٥٧٩) وصحيح مسلم: (٤/٧٩٣، رقم: ٢٢٩٢)

(٣) يشير إلى الجمع والتوفيق بين مختلف الروايات في تحديد جهات الحوض وبالتالي الاختلاف في مسافتها وحجمها، ففي رواية: أن الحوض كما بين عدن وعمان. وفي روية أخرى: أن الحوض كما بين صنعاء والمدينة. وفي أخرى: كما بين أيلة ومكة. وفي رواية ابن ماجة: كما بين المدينة إلى بيت المقدس، وغيرها من الروايات.

(٤) **قوله: (يعرفونها)** أي: يعرفون مسافتها. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (ما يدل على أطولها مسافة)** وهي رواية الصحيحين: ما بين صنعاء والمدينة. **الشنواني**.

(٦) **قوله: (وطعم كل ثمار الجنة)** أي: مَن يشرب منه وجد طعم شراب الجنة كالخوخ والمشمش والموز. **الشنواني**.

(٧) انظر: «إتحاف السادة المتقين» (٢/٦٠).

(٨) **قوله: (بجانب الجنة)** أي: بعد الصراط، ينصبُ ما فيه من الماء من النهر الذي في داخلها، **والصحيح**: أنه قبله وقبل الميزان كما قاله الفاسي والجمهور، وكما رواه الترمذي، لأن الناس يخرجون مِن قبورهم عطاشا؛ وليتأتى شرب أقوام وطرد آخرين، لأنه لو كان بعد الصراط لما صح طرد أحد عنه إلى النار، فإن من جاوز الصراط لا رجوع له في النار أبدا. **الشنواني**.

ابن حجر، والواجبُ اعتقاد ثبوته، وجهلُ تقدُّمه على الصِّراط أو تأخُّره عنه لا يضرُّ بالاعتقاد.

١١٢- يَنَالُ شُرْبًا مِنْهُ أَقْوَامٌ وَفَوا بِعَهْدِهِمْ وَقُلْ يُذَادُ مَنْ طَغَوا

(يَنَالُ شُرْبًا مِنْهُ) أي: يتعاطى الشُّرب مِن ذلك الحوض لدفع العطش، أو للتَّلذُّذ، أو لتعجيل المَسرَّة (أَقْوَامٌ وَفَوْا) للهِ تعالى (بِعَهْدِهِمْ) وهو الميثاقُ الَّذي أخذه الله عليهم في الإيمان به، وباليوم الآخر، واتِّباع دينه وشرائعه، وتصديق كتبه ورُسله، حين أخرجهم مِن ظهر آدمَ عليه السلام، وأشهدهم على أنفسهم، فماتوا على ذلك لم يغيِّروا ولم يبدِّلوا، وهذا الوصف وإن شمل جميع مؤمني الأمم السَّابقة لكنَّه خِلاف ظواهرِ الأحاديث أنَّه لا يَرِدُه إلا مؤمنو هذه الأمَّة؛ لأنَّ كلَّ أمَّة إنَّما تَرِد حوض نبيِّها[١]، وتخصيص حوض نبيِّنا ﷺ بالذِّكر لوُرودِه بالأحاديث البالغة مبلغَ التَّواتر، بخلاف غيره لوروده بالآحاد.

(وَقُلْ يُذَادُ) أي: يُطرد عنه، فلا يَشربُ منه (مَنْ طَغَوْا) أي: أقوامٌ غيَّروا وبدَّلوا عَهدهُم الَّذي أخذَهُ اللهُ عليهم، وهو الإسلام الَّذي ألزمَهم اتِّباعَه، ولم يقبل ممَّن بلغه دينًا غيرَه[٢]، كما وردت بذلك الآثار الصحيحةُ والحَسنة البالغُ مجموعُها مبلغَ التَّواتُر المعنويِّ، وكلُّ ما هو كذلك فالإيمانُ به واجبٌ،

(١) قوله: (إنما ترد حوض نبيها) لما وَرَد عن الحسن مرفوعا: «إنَّ لكل حوضا، وهو قائم على حوضه وبيده عصا يدعو من عرف من أمته، ألا وإنهم يتباهون أيهم أكثر تبعا، وإني لأرجو أن أكون أكثرهم تبعا» الشنواني. والحديث عند الترمذي بلفظ قريب.

(٢) قوله: (ولم يقبل ممن بلغه دينا غيره) عطف على قوله: (ألزمهم اتباعه) أي: ولم يقبل الله من شخص بلغه دين الإسلام دينا غيره. الشنواني.

فالمرتدُّ مِن المطرودين، ومَن أحدث في الدِّين ما لا يرضاه الله تعالى، ومَن خالفَ جماعةَ المسلمين؛ كالخوارج والروافض والمعتزلة على اختلاف فِرقهم، لأنَّهم مُبدِّلون بل هم أشدُّ طردًا مِن غيرهم، والظَّلمة الجائرون، والمُعلِنُ بالكبائر المُستخِفُّ بالمعاصي، وأهل الزَّيغ والبِدع، لكنِ المُبدِّلُ بالارتداد مخلَّدٌ في النَّار، والمبدِّلُ بالمعاصي في المشيئة[1]، والله أعلم.

[الإيمان بالشفاعة العظمى لنبينا ﷺ]

١١٣- وَوَاجِــبٌ شَــفَاعَةُ المُشَــفَّعِ مُحَمَّـــدٍ مُقَــدَّمًا لَا تَمْنَــعِ

ثمَّ شرعَ في نوعٍ آخرَ مِن السَّمعيَّات وردت به[2] الآثارُ، وانعقدَ عليه الإجماعُ قبلَ ظهور المُبتدعة، فقال: (وَوَاجِبٌ) سمعًا[3] عندنا أهل الحقِّ (شَفَاعَةُ المُشَفَّعِ) بفتح الفاء: الَّذي تُقبل شفاعته[4]، ورفعَ إبهامَهُ بإبدال (مُحَمَّدٍ) ﷺ منه.

والشَّفاعة لغة: الوَسيلةُ والطَّلب[5]، **وعُرفًا**[6]: سؤال الخير للغير.

وفي كلامِه رحمه اللهُ تعالىَ إشارةٌ إلى واجباتٍ ثلاثةٍ يتعيَّنُ اعتقادُها

---

(١) **قوله: (في المشيئة)** أي: إرادة الله؛ فإن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه، ومن جملة العقاب عدم الشرب من الحوض. **الشنواني.**

(٢) في نسخة: الذي وردت في الآثار.

(٣) **قوله: (وواجبٌ سمعا)** أي: وجائز عقلا. **الشنواني.**

(٤) **قوله: (بفتح الفاء)** وأما بكسرها: فهو الذي يقبل الشفاعة. **الشنواني.**

(٥) **قوله: (الوسيلة والطلب)** أي: مجموعهما، لا كل واحد على انفراده. **الشنواني.**

(٦) في نسخة: شرعا.

على كلِّ مُكلَّف:

فالأوَّل: كونه ﷺ شَافِعًا.

والثَّاني: كونُه ﷺ مُشَفعًا، أي: مَقبُولَ الشفَاعة.

والثالث: كونه ﷺ (مُقَدَّمًا) على غيره[1] مِن جميع الأنبياء والمرسلين والملائكة المُقرَّبين.

[أنواع شفاعته ﷺ]

فيَتعيَّنُ اعتقادُ أنَّه ﷺ وإن كان له شَفاعات إلَّا أنَّ أعظمها:

شفاعتُه ﷺ المختصَّةُ به؛ للإراحة مِن طُول المَوقِف[2]، **وهي: أوَّل المقام المحمود**[3].

ثانيها: في إدخال قومٍ الجنَّةَ بغير حِسابٍ، وهي مُختصَّةٌ به ﷺ فيما قالهُ النَّوويُّ. **ثالثها:** فيمن استحقَّ دخولَ النَّار أنْ لا يدخلها، وتردَّد النَّوويُّ[4]

---

(١) **قوله: (مُقدما)** لما في الصحيحين: «أنا أوَّل شافعٍ، وأول مُشفعٍ». **الشنواني**.

(٢) **قوله: (للإراحة)** إراحة الخلق ولو كفارا. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (وهي أول المقام المحمود)** أي: المذكور في قوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ [الإسراء: ٧٩] أي: يُقيمكَ في الآخرة مقاما محمودا، أي: يحمدك الأولون والآخرون، وآخره استقرار أهل الجنة في الجنة، وأهل النار في النار، ويذبح الموت بين يديه ﷺ، ثم يُنادى بخلود أهل الدارين، فالمقام المحمود من حين الشفاعة العظمى إلى أن لا يبقى في النار أحدٌ ممن يدخل الجنة، وهذه الشفاعة مجمعٌ عليها لا ينكرها أحدٌ ممن يقول بالحشر. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (وتردَّد النَّوويُّ)** قال السبكي: لأنه لم يرد نص صريح بثبوت الاختصاص ولا بنفيه، وجزمَ ابن السبكي بعدم اختصاصها به ﷺ. **الشنواني**.

في اختصاصِهَا به ﷺ.

رابعها: في إخراجِ الموحِّدينَ مِن النَّار، ويُشارِكُه في هذه الأنبياءُ والملائكةُ والمؤمنونَ، وفصَّل القاضي عياض فقال: إن كانت هذه الشَّفاعة لإخراج مَن في قلبه مثقالُ ذرَّةٍ مِن إيمانٍ[1] اختصتْ به ﷺ، ولا يُشارِكه غيره، وإلَّا شارَكَهُ فيها غيره[2].

خَامسُهَا: في زيادة الدَّرجات في الجنَّة لأهلها، وجوَّز النَّوويُّ اختصاصَها به ﷺ.

سادسُها: في جماعةٍ مِن صُلحَاءِ أمَّته؛ ليتجاوز عنهم في تقصيرهم في الطَّاعات.

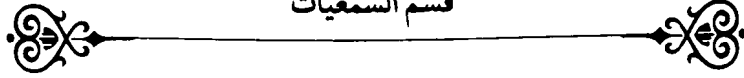
سابعها: فيمن خُلِّد في النَّار مِن الكفر أن يخفَّف عنهم العذاب في أوقاتٍ مخصوصة كما في حق[3] أبي طالب وأبي لهب[4].

---

(١) قوله: (مثقال ذرة من إيمان) بأن لم يأت بأعمالٍ صالحة زائدة على الإيمان. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (وفصَّل القاضي عياض... إلخ)** وحاصل مذهبه: أنه إن كان له عملُ خيرٍ زائدٍ على الإيمان؛ فيشفع فيه نبينا ﷺ وغيرهُ؛ وإلَّا اختصَّ به. **الشنواني**.

(٣) في المطبوع: كأبي طالب وأبي لهب. بإسقاط: (كما في حق) والمُثبت من النسخ الخطية.

(٤) **قوله: (أبي طالب)** تخفيف هذا دائمٌ، وهل مِن عذاب غير الكفر أو ولو منه ضرورة تفاوته؟ ولا يخفف عنهم أي مما قسم لهم؛ يحتملُ، وإن اشتهر الأول، ولا التفاتَ لمن قال بإيمانه. **الأمير**. **وعند الشنواني**: وأخرج الشيخان عن ابن عباس أنه قال لرسول الله ﷺ: إنَّ أبا طالب كان يَحُوطك ـ أي: يحفظك وينصرك ـ فهل ينفعه ذلك؟ قال: «نعم، وجدته في غمرات ـ أي: شدائد ـ مِن النَّار، فأخرجتُه إلى ضَحْضَاح» وهو موضعٌ خفيف العذاب بحيث تبلغ النار كعبيه. **قوله: (وأبي لهب)** يخفف عنه ليلة الاثنين؛ لعتقه جاريته ثُويبة التي بشرته بولادة النبي ﷺ. **الأمير**. **وزاد الشنواني**: تنبيه: ظاهر ما تقرر أن تخفيف العذاب في وقت دون وقت ظاهر في أبي لهب، وأما في أبي طالب فالتخفيف إنما هو باعتبار عذابه في ضحضاح.

ثامنها: في أطفال المشركين أنْ لا يُعذَّبوا، ذكره جلال الدِّين السُّيوطيّ، وغيره.

[تَمَسُّكَاتُ مَانِعِي الشَّفاعة ورَدُّها]

وقَصَدَ بقوله: (**لَا تَمْنَع**) أي: لا تعتقد امتناعَ شفاعتِه ﷺ في أهلِ الكبائر وغيرهم، لا قبل دخولهم النَّار ولا بعده.. الرَّدَّ على المعتزلة[1] ومَن وافقهم، وحديث: «لا تَنالُ شفاعتي أهلَ الكبائرِ مِن أمَّتي»[2] مَوْضوعٌ باتِّفاق، وبتقدير صِحَّته: هو محمولٌ على مَن ارتدَّ منهم.

[شفاعة غيره ﷺ مِن الأنبياء والأولياء]

١١٤- وَغَيْـرُهُ مِـنْ مُرْتَضَـى الأَخْيَـارِ	يَشْفَعْ كَمَا قَدْ جاءَ في الأَخْبَارِ

(**وَغَيْرُه**)، أي: ويجبُ أنْ يَعتقِدَ أنَّ غيرَهُ ﷺ (**مِنْ مُرْتَضَى الأَخْيَارِ**) كالأنبياء والمرسلين، والملائكة، والصَّحابة، والشُّهداء، والصالحين، والأولياء، (**يَشْفَعُ**) على قَدْرِ مَقامِه عند الله ﷻ في أرباب الكبائر (**كَمَا**)، أي: للحديث الَّذي (**قَدْ جَاءَ فِي الأَخْبَارِ**) الدَّالَّة على ذلك، ممَّا أجمع عليه أهل السُّنَّة، ودخلَ في الغير[3] الشَّافِعِ اللهُ ﷻ؛ فإنَّه يَشفعُ فيمن قالَ: لا إله

---

(١) **قوله: (الرد على المعتزلة)** أي: في إنكارهم شفاعته ﷺ فيمن استحقَّ النارَ أنْ لا يدخلها، وفي مَن دخلها أنْ لا يخرجوا منها، غير منكرينَ الشفاعة العُظمى والشفاعة في زيادة الدرجات. **الشنواني.**

(٢) أسنى المطالب في أحاديث مختلف المراتب: (١/١٦٦، رقم: ٧٩٠)، وقال: فإنه لم يصحَّ، وهو مِن أكاذيب المعتزلة.

(٣) **قوله: (في الغير الشافع)** أي: بقطع النظر عن قوله: (مِن مرتضى الأخيار). **الأمير.**

إلَّا الله[1]، ولم يعمل خيرًا قطُّ، والملائكة أيضًا؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ[2]﴾ [الأنبياء: ٢٨]. فيشفعُون فيمن كانَ على مَكارِم الأخلاق مِن عُصاة بني آدمَ، ولا يشفعُ واحدٌ ممَّن ذكرنا إلَّا بعد انتهاء مُدَّة المؤاخَذة[3].

[بيان أن غفران غير الكفر مسوغ للشفاعة]

١١٥- إِذْ جَائِزٌ غُفْرانُ غَيْرِ الكُفْرِ فَلا نُكَفِّرْ مُؤْمِنًا بِالوِزْرِ

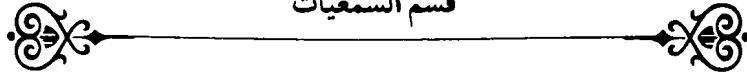
والشَّفاعة وإن كانت واجبةً شرعًا إلَّا أنَّ لها دليلًا عقليًّا[4] أشارَ إليه

---

(١) في النسخ الخطية: (فيمن قال لا إله إلّا الله) وفي المطبوع زيادة: (محمد رسول الله) ويظهر أنها زيادة باجتهادٍ مِن النَّاسخ أو المحقق، لعدم وجودها في الأصول الخطية، ويدل على هذا ما في حاشية المصنف عند هذا الموضع: قوله: (إلَّا قول لا إله إلا الله) وهي كناية عن الشهادتين اللتين دخل بهما في الإسلام، ولم يكن له مِن الخير غيرهما. **وقال الشنواني: أي** مع إثبات الرسالة لرسول ذلك الزمن، وتقدم للقاضي عياض أن هذا يشفع فيه النبي ﷺ، ولا مانع من أنَّ له شافعَين. اهـ. وهذا يدل على أن نص كلام المؤلف: (فيمن قال لا إله إلا الله) دون زيادة: محمد رسول الله، كما في النسخ المطبوعة على اختلافها.

(٢) **قوله: (إلا لمن ارتضى)** أي: رضي عنه مِن حيث الإيمان؛ وإن كان مبغوضا مِن جهة المعصية، بخلاف الكافر؛ فليس بمرضي عند الله أصلا، لفوات أصل الحسنات وهو الإيمان. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (ولا يشفع واحد ممن ذكرنا... إلخ)** فإن قيل: لا فائدة في الشفاعة حينئذٍ! أُجيب: بأن فائدتها إظهار مزية مَن يَشفعُ على غيره، وبأنه يجوز عليه تعالى أن يُعذِّب أكثر مِن مُدَّة المؤاخذة، لتصرفه في ملكه كيف يشاء، فلا يكون ظلما منه، والمعنى: لا يشفع أحدٌ في أحدٍ إلَّا بعد فراغ المدة التي أراد الله تعذيبه فيها، ولولا الشفاعة لجوزنا البقاء وعدمه بحسب الظاهر، فبالجملة هو من القضاء المعلق. **الشنواني**. فالمراد بمدة المؤاخذة: المدة المحتمة عند الله تعالى.

(٤) **قوله: (أن لها دليلا عقليا)** فيه أنه أخص مِن المُدعى، إذ الشفاعة عامة لفصل القضاء وغيره،=

بقوله: (إِذْ جَائِزٌ) الواقعِ علَّةً لقوله: «لا تمنع» يعني: لا تمنع[1] الشَّفاعة شرعًا؛ لما ورَد مِن إثباتها، ولا عقلًا؛ لأنَّه يجوز عقلًا وسَمعًا عليه تعالى تفضُّلًا وإحسانًا: (غُفْرَانُ غَيْرِ الكُفْرِ) مِن الذُّنوب بلا توبةٍ ولا شَفاعةٍ، فبالشَّفاعة أَوْلى؛ لأنَّها[2] ليستْ مُستحيلةً، بل مِن مُجوَّزات العقولِ، وكلُّ ما هو كذلك، فهو واجبُ القَبول ممتنعُ الرَّدِّ شرعًا.

وبيان جوازها: أنَّ العقلَ يُجوِّزُ على الله تعالى أنْ يعفو عن الصَّغائر مُطلقًا، وعن الكبائر بعد التَّوبة قطعًا، وبدونها إنْ شاءَ[3]، ولا يعفو[4] عن الكُفر[5] قطعًا؛ لدليل السَّمع، وإن جاز عقلًا على الأصحِّ، هذا ما اتَّفقت عليه الأمَّة، ونطقَ به الكتاب والسُّنَّة.

احتجَّ[6] أصحابنا على جواز ....

= وهذا الدليل خاص بغفران الذنوب للمؤمنين، فهو دليل إقناعي يفيد المسترشد ولا يُفحم المُعاند؛ لعدم موافقته عليه. **الشنواني**. **وقال الأمير**: قوله: (دليلا عقليا) غاية ما عند العقل الجواز، ثم لا يصح حمل المتن عليه مع قوله: (غير الكفر) إذ الجواز العقلي ثابت للكفر، وإنما امتناعُ غفرانه سمعيٌّ، ثم بعد أن حمله على العقلي أخذ الشرع والسمع في أثناء الحل، وادعى أنَّ كل ما كان من مجوزات العقول واجبٌ، وبالجملة مساق الشرح هنا ليس على ما ينبغي؛ فتأمل. **الأمير**.

(١) **قوله: (ولا تمنع)** الشفاعة أي: وقوعها. وقوله فيما يلي: (ولا عقلا) أي: ولا تمنع جوازها عقلا. **الشنواني**.

(٢) في نسخة: أو لأنها.

(٣) **قوله: (وبدونها إن شاء)** المشيئة قيد للعفو بالفعل، والجواز ذاتيٌّ، فالمعنى: يجوز العفو المُعلَّق بالمشيئة. **الأمير**.

(٤) **قوله: (ولا يعفو)** أي: لا يقع العفو. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (عن الكفر)** بسائر أنواعه، نفاقا أو ارتدادا أو أصليا. **الشنواني**.

(٦) في نسخة: اجتمع.

العفو[1]: بأنَّ العقابَ حَقُّه تعالى، فيَحسُن إسقاطه، مع أنَّ فيه نفعًا للعبد مِن غير ضررٍ لأحدٍ، وفي القرآن[2]: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ وَيَعۡفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [الشورى: ٢٥]. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣]. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨].

والمراد بغُفرَانِها والعَفْو عنها[3]: تركُ عُقوبَة صاحبِها والسَّتر عليه بعد المؤاخَذة.

والحكمةُ في غُفران المعاصي دونَ الكفر: أنَّها لا تنفكُّ عن خوف عقابٍ[4] ورَجاءِ عَفوٍ ورحمةٍ وغير ذلك، بخلاف الكفر، ولأنَّها لوقت الهَوى والشَّهوةِ[5] فقط، بخلاف الكفر؛ فإنَّه مَذهبٌ يُعتَقدُ للأبد، وحرمته لا تحتمل الارتفاع أصلًا؛ فكذلك عقوبته، بخلاف المعصية.

---

(١) قوله: (جواز العفو) أي: عقلا وسمعا. الشنواني.

(٢) قوله: (وفي القرآن) الأولى أن يقول كما قال والده بعد قوله: محتجين على جواز العفو... إلخ، وعلى وقوعه بالآيات والأحاديث الناطقة بذلك، مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ﴾ أي: يتجاوز عما تابوا عنه، وقوله: ﴿وَيَعۡفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ أي: يتجاوز عن صغيرها وكبيرها ولو لا توبة لمن شاء، وهذا يفيد الوقوع، وهو جوازٌ وزيادة. **الشنواني**.

(٣) قوله: (والمراد بغفرانها والعفو عنها) لكن العفو لغة: المَحْوُ، والغُفران: الستر، فبينهما عموم وخصوص مِن وجه، فلا يلزم مِن المحو الستر ولا عكسه؛ بأن يحاسبه على ذنبه على رؤوس الأشهاد ثم يعفو عنه، أو يستره ويجازيه عليه، أما بالنَّظر لكرم الله تعالى فهو إذا سترَ عفى. **الشنواني**.

(٤) قوله: (لا تنفك عن خوف عقاب... إلخ) أي: في غير أهل البدع، فكلامه لا يظهر في العاصي باعتقاده. الشنواني.

(٥) قوله: (لوقت الهوى) أي: ملتبس بها عند وقت الهوى والشهوة. **الشنواني**.

[بيان أن المؤمن العاصي غير المستحل لا يكفر]

ثمَّ فرَّعَ على ما ذُكِر قولَه: (فَلَا نُكَفِّرْ[1] مُؤمِنًا بِالوِزْرِ) أي: أنَّ مذهبَ أهل الحقِّ عدم تكفيرِ أحدٍ مِن أهل القبلة بارتكابِ ذنْبٍ ليس مِن المُكفِّرات ما لم يكن مستحِلًّا له[2]، صغيرًا كان ذلك الذَّنبُ أو كبيرًا، عالمًا كان مرتكبُه أو جاهلًا، وسواءٌ كان مِن أهل البِدع والأهواء[3] أوْ لا.

وقولنا: (ليس مِن المكفِّرات) احترازٌ عمَّا هو منها، كإنكار علمه تعالى بالجزئيَّات[4]؛ لأنَّ القائلَ به كافرٌ قطعًا، ولو كان مِن أهل القِبلة[5]، وخالف الخوارجُ فكفَّرُوا مُرتَكِبَ الذُّنوب[6] ولو صغائرَ، وأخرجَ المُعتزلَة[7] صاحبَ

---

(١) قوله: (فلا نكفر) بالنون، أي: معاشر أهل السُّنَّة، ويصح بالتاء الفوقية؛ فيكون مجزوما على نهي الخطاب. الشنواني.

(٢) قوله: (ما لم يكن مستحلا له) فلو كان مُستحلا له وكان معلوما مِن الدين بالضرورة كَفر، وإلَّا فلا. الأمير والشنواني.

(٣) قوله: (الأهواء) عطف عام على خاص، جمع هوى، وهو: الميل عن الشرع. وقيل: عطف تفسير؛ لأن أهل الأهواء هم أهل البدع، لأنهم يبتدعون أمورا يستندون فيها لهواهم، لا لكتاب ولا لسُنَّة. الشنواني.

(٤) قوله: (بالجزئيات) أي: لكل جزءٍ مِن أجزاء خلقه، وهو قول الفلاسفة. الشنواني.

(٥) قوله: (ولو كان من أهل القبلة) أي: بحسب الظاهر مصدقا ناطقا. أُضيفوا إلى جهة أعظم الأعمال. الأمير.

(٦) قوله: (فكفروا مُرتكب الذنوب) وجعلوا دراه دار حرب، ولم يُكفروا هم بذلكَ؛ لأنهم قالوه عن اجتهاد، ولم يفسقوا، ولم نتعرض لهم ما لم يقاتلونا أو لم يكونوا في طاعة سلطاننا، وإلا فحكمهم حكم قطاع الطريق. الشنواني.

(٧) قوله: (وأخرجَ المعتزلةُ) فصاحبُ الكبيرةِ مخلَّدٌ عند الفريقين في النار، والفارق بينهما: أنه عند الخوارج يُعذَّب عذاب الكفر، وعند المعتزلة يُعذَّب عذابَ الفُساق. الشنواني.

الكبيرة مِن الإيمان[1]؛ وإنْ لم تُدخله في الكُفرِ إلَّا بالاستحلال.

[حال مَن مات ولم يتب مِن عصاة المؤمنين]

١١٦- وَمَنْ يَمُتْ ولم يَتُبْ مِنْ ذَنْبِهِ فـــأمرُهُ مُفَـــوَّضٌ لِرَبِّـــهِ

(وَمَنْ يَمُتْ وَلَمْ يَتُبْ) إلى الله تعالى (مِنْ ذَنْبِهِ). هذه المسألةُ ترجمَها بعضُهم بمسألة: وعيد الفُسَّاق، وتَرجمَها بعضُهم بمسألةِ: عُقوبة العُصاة، وبَعضُهم تَرجمَها بمسألة: انقطاع عذاب أهل الكَبائر.

وضابِطُها[2]: أنْ يَرتكبَ المؤمنُ كبيرةً غيرَ مُكفِّرةٍ، بلا استحِلالٍ، ويموتَ بلا توبةٍ (فَأَمْرُهُ مُفَوَّضٌ لِرَبِّهِ) أي: فذهبَ أهلُ الحقِّ إلى أنَّه لا يُقطع له بعفوٍ[3] ولا عِقابٍ، بل هو في مشيئةِ الله ﷻ، وعلى تقدير وقوع العِقاب[4] عدلًا منه ﷻ يُقطعُ له بعدمِ الخُلودِ في النَّار، كما أشارَ إليه بقوله الآتي: «ثُمَّ الخُلود مُجتنَبْ» بل يخرج منها، وإنَّما لم يُقطع له بالعفو؛ لئلَّا تكونَ الذُّنوب في حُكم المُباحَة، ولا بالعقوبة لما سبقَ مِن أنَّه تعالى يجوزُ عليه أنْ يَغفِر ما عدا الكفر[5].

---

(١) قوله: (من الإيمان) فجعلوا منزلة بين المنزلتين الكفر والإيمان، لا الجنة والنار، بل صاحبها مخلد في النار بدون عذاب الكفر، وسبق المقام أولَ الكتاب. **الأمير**.

(٢) قوله: (وضابطها) أي: المسألة التي اختلف الناس في ترجمتها. **الشنواني**.

(٣) في نسخة: بثواب.

(٤) في نسخة: العذاب.

(٥) قوله: (يجوز عليه أنْ يغفر ما عدا الكفر) قال تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ فلم يبين المغفور له من غيره، وهذا هو دليل مسألة التفويض. **الشنواني**.

تمسَّكَ أصحابُنا بما عُمْدَتُه الآياتُ والأحاديثُ الدَّالَّةُ على أنَّ المؤمنينَ يدخلونَ الجنَّة البتَّة، كقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧]. وقوله ﷺ: «مَن قال لا إله إلَّا الله دخل الجنَّة»[١] وليس ذلكَ قبل دُخول النَّار[٢]؛ فتعيَّن أنْ يكونَ بعدهُ، وهو مسألةُ انقطاع العذاب، أو بدونه[٣] وهو مسألة العفو التَّامِّ.

[وجوب نُفوذ الوعيد في طائفةٍ وعدم خلود مرتكب الكبيرة]

١١٧- وَوَاجِبٌ تَعْذِيبُ بَعْضٍ ارْتَكَبْ	كبيـرةً ثُـمَّ الخلـودُ مُجْتَنَـبْ

(وَوَاجِبٌ[٤] تَعْذِيبُ بَعْضٍ)، أي: اعتقادُ[٥] أنْ يُعذِّبَ اللهُ تعالى بعضًا مِن عُصاة هذه الأمَّة، غيرَ مُعيَّنٍ (ارْتَكَبْ، كَبِيرَةً)، أي: فعلًا أو تركًا عَمدًا مِن غير تأويلٍ يُعذرُ به شرعًا[٦]، وماتَ بلا تَوبة.. واجبٌ، أي: ثابتٌ وواقع

(١) سنن الترمذي: (٥/٢٣، رقم: ٢٦٣٨)، المعجم الكبير للطبراني: (٧/٤٨، رقم: ٦٣٤٨).

(٢) **قوله: (وليس ذلك... إلخ)** أي: دخول الجنة قبل دخول النار اتفاقا، لأن الجزاء إنما يكون في الجنة بعد دخولها، ومن دخلها لا يخرج منها لقوله تعالى: ﴿وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ [الحجر: ٤٨]. **الشنواني**.

(٣) **وقوله: (أو بدونه)** أي: بدون دخول النار. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (وواجب)** أي: شرعا. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (اعتقاد)** فيه أنَّ كلام المصنف في وجوبه في نفس الأمر، ووجوب الاعتقاد تبعٌ، وقضية كلامه: أن اعتقاد مبتدأ وقوله: (واجب) أي: ثابتٌ، خَبرٌ، وهو غير ظاهر؛ لأنه لا معنى لكون الاعتقاد ثابتا وواقعا سمعا وإجماعا، فالأولى أنْ يُحذف قوله: أي ثابت وواقع إجماعا. **الشنواني**.

(٦) **قوله: (من غير تأويل يعذر به شرعا)** وأما بتأويل فلا يكون ذنبا. **الشنواني**.

سمعًا وإجماعًا. وقولنا: «غيرَ مُعيَّن» لأنَّ المُعيَّن يجوز العفو عنه[1] مُطلقًا[2]، أو تَوفِيقُه للتَّوبة، وخرجَ بقولنا: «مِن غيْر تأويلٍ يُعذر به» الصَّغيرةُ[3]؛ لغُفرانها باجتناب الكبائر، وجَوازِ العفو عنها وإنْ لم يجتنِب الكبائرَ، ودخلَ في البعض: الكَافِرُ[4]، بناءً على أنَّ المُراد أُمَّة الدَّعوة[5]؛ لأنَّهم مُكلَّفون بالفروع، فلا بُدَّ مِن نُفوذ الوعيد في طائفةٍ مِن العصاة؛ لأنَّه تعالى توعَّدَهم، وكلامه صِدْقٌ[6]، والظَّاهر أنَّ المُراد[7]: طائفةٌ مِن كلِّ صِنفٍ منهم[8]؛ لأنَّ الله تعالى توعَّد كلَّ صِنفٍ على حِدَته، وما سوى تلك الطَّائفةِ.. **فحكمُه**: أنَّه في المشيئة

---

(١) **قوله: (يجوز العفو عنه)** أي: عقلا وشرعا. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (مطلقا)** أي: بتوبةٍ وبدونها، وفي نُسخةٍ: حذف «مطلقا» وهي أولى، لأن موضوع المسألة أنه فَعل الذنب ولم يتب منه. **الشنواني**.

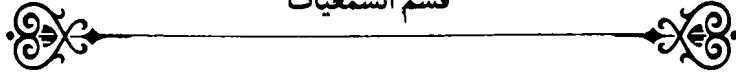
(٣) **قوله: (وخرج بقولنا: مِن غير تأويلٍ، الصغيرةُ)**، تأمل وجه إخراجها بذلك، بل الذي يظهر خروجها بالكبيرة، ويخرج بقوله: (بغير تأويل) الكبيرةُ المفعولةُ جهلًا، أو المستندة لشبهة، كمن ظن أجنبية أنها حليلته؛ فوطئها فلا إثم عليه. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (ودخل في البعضِ: الكافرُ)** فيجوز أنْ يكون البعض المعذب على الكبائر غيرِ الكفر طائفةً أو واحدًا مِن الكفار، وليس المراد أنّ عذاب بعض الكفرة على الكفر يكفي عن عذاب بقيتهم على الكفر، لأنه لا بد مِن عذاب الجميع على الكفر اتفاقا، وعلى ما ذكره الشارح: يجوز طلب الغفران لكل المسلمين. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (بناء على أنَّ المراد أمة الدعوة)** والمعتمدُ أنَّ المرادَ: أُمَّة الإجابة؛ فلا يدخل الكافر، وعليه فلا يجوز طلب مغفرة جميع ذنوب كل المسلمين. **الشنواني**.

(٦) **قوله: (وكلامه الصدق)** يقال هو على المشيئة، نعم هو ظاهر قول الماتريدية بالتخصيص، والأولى الاستدلال بما ورد مِن تعذيب بعض الموحدين، فليتأمل؛ فقد لا يعم الأنواع. **الأمير**.

(٧) **قوله: (أن المراد)** بالبعض المعذب. **الشنواني**.

(٨) **قوله: (من كل صنف منهم)** من العصاة كالزنا والسرقة والغصب، لأن المراد البعض مِن جميع العصاة. **الشنواني**.

عند أهل السُّنَّة، وهكذا في كُلِّ صِنفٍ مِن العُصاة بصنفٍ[1] مِن الكبائر، كالزُّنَاة والغُصَّاب وقَتَلَة الأَنْفُس، لا بُدَّ مِن نُفوذ الوعيد في طائفة مِنهم أقلُّها واحدٌ[2]. (ثُمَّ) مَن أرادَ اللهُ تعذيبَه مِن عُصاة المؤمنينَ لا نَقولُ بخلوده في النَّار، بل (الخُلُودُ مُجْتَنَبْ) أي اعتِقادُه[3]؛ فلا نَأخُذ به، لمثل قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧] والإيمانُ عملُ خيرٍ للعاصي؛ فلا بُدَّ أنْ يَرى المؤمنُ جَزاءَهُ، ولا جائز أنْ يراه قبلَ دخول النَّار ثمَّ يدخلها؛ لقوله: ﴿وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ [الحجر: ٤٨]. فتعيَّن أنَّه بعد الخروج منها إن قُدِّرَ له دُخولها، أو بعد العفو إن لم يُقَدَّر ذلك، وخروجه مِن النَّار ليس بطريق الوجوبِ عليه تعالى، بل بمقتضى ما سَبق مِن الوعد، كقوله تعالى: ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾[4] [آل عمران: ١٨٥].

وقد عُلم مِن قول المُصنِّف رحمه الله تعالى آنفا: «فالسَّيِّئات عنده بالمثل» إلى هنا.. بُطلان مذهب المعتزلةِ القائلين بإحباط السَّيِّئاتِ الحسنات. كما عُلم منه[5] أيضًا أنَّ المُكلَّف إمَّا:

كافرٌ فهو مُخلَّدٌ في النَّار، ويختصُّ المنافقُ بالدَّرْك الأسفلِ منها.

---

(١) **قوله: (بصنفٍ)** متعلق بالعصاة. **الشنواني.**

(٢) **قوله: (أقلها واحد)** لصدق الطائفة به لغة. **الشنواني.**

(٣) **قوله: (مجتنب اعتقاده)** الأولى حذف قوله اعتقاده، لأنَّ الخلودَ نفسُه مجتنب وقوعه، فالأمر منظور فيه للوقوع لا للاعتقاد. **الشنواني.**

(٤) **قوله: (زُحزِح)** أبعد عن النار. **وقوله: (فقد فاز)** أي: ظفر بالنجاة، ولا يصح أن يكون هذا دليلا على عدم خلود المؤمن في النار، ولا على أنَّ خروجه منها بفضل الله، والوعد صدر الآية وهو: ﴿وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]. **الشنواني.**

(٥) **قوله: (كما علم منه)** أي: مِن مجموع كلام الشارح.

وإمَّا مؤمنٌ لم يُذنب قَطُّ كالأنبياء، فهو مُخلَّدٌ في الجَنَّة إجماعًا.

وإمَّا مؤمنٌ مُذنب تابَ مِن جريمته، فهو في الجنَّة قطعًا أو ظنًا(١).

وإمَّا مؤمنٌ مُذنِبٌ لم يَتبْ، والذَّنب صغيرة، فهو في المشيئة(٢).

وإمَّا مؤمنٌ مذنبٌ لم يَتبْ، والذَّنبُ كبيرةٌ(٣) مِن الكبائر، فهو محلُّ النِّزاع(٤)، والصَّواب أنَّ حُكم الفاسق مِن المؤمنينَ الخُلود في الجنَّة، إمَّا ابتداءً بمُوجب العفو أو الشَّفاعة، وإمَّا بعد التَّعذيب بالنَّار بقَدْر الذَّنب، والله ﷻ أعلم.

[حياة الشهداء]

١١٨- وَصِفْ شَهيدَ الحرْبِ بالحياةِ ... وَرِزْقِهِ مِنْ مُشْتَهى الجنَّاتِ

(وَصِفْ شَهيدَ الحَرْبِ) أي اعتقِدْ وجوبًا اتِّصافَ هَيْكَلِ(٥) شَهيدِ الحَرب

(١) قوله: (قطعا) إن قلنا: إن التوبة تكفر الذنب قطعا، وقوله: (أو ظنا) إن قلنا تكفره ظنا. **الشنواني**. قوله: (قطعا أو ظنا) على ما يأتي في قوله: (وفي القبول رأيهم قد اختلف) **الأمير**.

(٢) **قوله: (فهو في المشيئة)** أي: بناء على ما تقدم له من أنَّ غُفران الصغائر عند اجتناب الكبائر ليس قطعيا، والأولى أن يقول: هو في الجنة قطعا. **الشنواني**.

(٣) في نسخة: والذنب مِن الكبائر.

(٤) **قوله: (محل النزاع)** أي: بيننا وبين الخوارج والمعتزلة. بل نازعَ الخوارجُ في الصغائر كما سبقَ له، فعند أهل السنة في المشيئة، وعند الخوارج كافِرٌ، وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر، فتحصَّل أنَّ الناس على قسمين: مؤمن وكافر، فالكافر مُخلد في النَّار قطعا وإجماعا، والمؤمن على قسمين: طائعٌ وعاصي، فالطائع في الجنَّة إجماعا، والعاصي على قسمين تائبٌ وغير تائب، فالتائب في الجنَّة إجماعا، وغير تائب في مشيئة الله. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (هيكل)** هو الشخص المركب من الجسم والروح كما سيقول الشارح. **الأمير**.

(بِالحَيَاةِ) الكاملة[1] ؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]. وحياتهم[2] حقِيقةٌ ؛[3] لظاهر الآية، وأنَّهم يُرزَقون ممَّا يَشتَهُونَ كما تُرزَقُ الأحياءُ بالأكل والشُّرب واللِّباس[4] وغيرها ؛ قال[5] الجُزُوليّ[6]: وحياتهم غير ....

(١) قوله: (بالحياة الكاملة) أي: التَّامة الإدراكات، كالعلم والسماع والإبصار، وهي ما تعلقت بالروح والجسد معا، لا الناقصة المتعلقة بالروح فقط، فحياتهم كاملة وإنْ كانت كيفيتها غير معلومة لنا، والموتى وإن كانوا كلهم أحياء والإدراكات ثابتة لهم، لكن الشهداء أكمل حياةً مِن غيرهم، والأنبياءُ أكمل حياةً مِن الشهداء، لأنهم حازوا مَقام الشُّهداء وزادوا عليهم، لأنهم شهداء المحبة وهي أرقى مِن شهادة السيوف، وأكلهم وشربهم للتلذذ لا للاحتياج، وذكرَ العلامة الرملي: أنهم يصلون في قبورهم ويحجون وينكحون، ويثابون على أعمالهم تعظيما لا تكليفا، لأنه انقطع بالموت، وبعضهم لم يقيد النكاح بنسائهم فيحتمل مِن الحور العين وغيرهم. **الشنواني**. قوله: (الكاملة) معنى كمالها تعلقها بكل من الروح والجسد على ما يعلم الله تعالى. **الأمير**.

(٢) في نسخة: وأن حياتهم.

(٣) **قوله: (حقيقة)** أي: ملتبسة ومستمرة فيها، وإلا فعَودُ الروح إلى الجسد في القبر ثابتٌ لسائر الموتى فضلا عن الشهداء، لكن لا تستقر فيها، ولا يلزم من كونها حقيقة أن تكون الأبدان معها كما كانت في الدنيا، مِن الاحتياج إلى الطعام والشراب وغيرهم من صفات الأجسام التي نشاهدها، بل يكون لها حكم آخر. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (واللباس)** على وجه مُغيَّب يعلمه المولى، وبالجملة فالمقام مقام تسليم وتفويضٍ. **الأمير**.

(٥) **قوله: (قال الجزولي)** الأَوْلَى «وقال» بواو العطف، لأنه مغايرٌ لما قبله لا بيانٌ له، فهو مقابل ما تقدم مِن كون حياتهم حقيقة. **الشنواني**.

(٦) هو الفقيه الكبير عبد الرحمن بن عفان الجُزولي، أبو زيد، المالكي، نزيل فاس، كان أعلم الناس في عصره بمذهب مالك. وكان يحضرُ مجلسَهُ أكثرَ مِن ألف فقيه معظمهم يستظهر «المدونة»، وله ثلاثة شروح على «الرِّسالة» كبير، ووسط، وصغير، وكلها مفيدة انتفع الناس بها بعده، مُعمّر قد عاشَ أكثرَ مِن مائة وعشرين سنة، وما قطع التدريسَ حتى **توفي سنة (٧٤١ هـ)** رحمه الله وأعلى مقامه.

مُكيَّفةٍ[1] ولا مَعقولة للبشر؛ يجب الإيمان بها على ما جاء به ظاهرُ الشَّرع[2]؛ ويجب الكفُّ عن الخوض في كيفيَّتها؛ إذ لا طريقَ للعلم بها إلَّا مِن الخَبر؛ ولم يرد فيها شيء يُبيِّنُ المرادَ؛ والحياة: كيفيَّةٌ يلزمها الحِسُّ والحركة الإرادِيَّة[3]؛ أو تُصَحِّحُ[4] لمن قامتْ به العِلم.

وقولُنا: (اتِّصَافَ هَيكلٍ) على ظاهر النَّظم[5] مِن اتِّصاف الذَّات والرُّوح جميعًا.

والمرادُ بشهيد الحرب: المؤمنُ المقتول[6] في حربِ الكُفَّار، بسببٍ مِن أسبابِ القتالِ[7]، لإعلاءِ كلمةِ الله تعالى، بدون مُقارفَة[8] سبب مُؤثِّم؛ ومثله[9]

---

(١) **قوله: (غير مكيفة)** أي: موصوفة، ويجاب عن هذا القول بأن الأصل حمل اللفظ على ظاهره، وظاهر الآيات والأحاديث أن حياتهم مثل حياة أهل الدنيا كيفية أي صفة. **الشنواني**.

(٢) في نسخة: ما جاء به القرآن وظاهر الشرع.

(٣) **قوله: (الإرادية)** أي: الاختيارية، فخرجت الحركات الاضطرارية، فتوجد في غير الحي كحركة المذبوح وحركة الشجر، وهذا تعريف للحياة الحادثة. **الشنواني**.

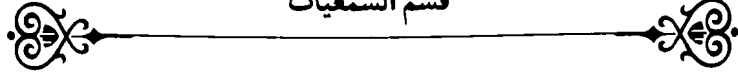
(٤) في نسخة: أو يصح.

(٥) **قوله: (على ظاهر)** متعلق بمحذوف، أي: جارٍ على ظاهره. **الشنواني**.

(٦) **قوله: (المقتول)** أي: مَن لم تبق فيه حياة مُستقرة قبل انقضاء حرب الكفار، فلا يكون شهيدا مَن مات بعد انقضاء الحرب وفيه حياةٌ مُستقرة بجراحة فيه، وإن قُطع بموته منها. **الشنواني**.

(٧) **قوله: (بسبب من أسباب القتال)** كأن قتله كافر، أو أصابه سلاح مسلم خطأ، أو عاد إليه سلاحه أو رفسته دابته، أو تردَّى عنها حال قتاله في بئر، أو انكشف عنه الحربُ ولم يُعلَم سبب قتله، وإن لم يكن عليه أثر دم، لأن الظاهر أنّ موته بسبب الحرب، بخلاف مَن مات بمرض أو فجأة. **الشنواني**.

(٨) **قوله: (مقارفة)** بالقاف والفاء بعد الراء أي: اكتساب. **الشنواني**. ووقع في المطبوع بالنون: مقارنة.

(٩) **قوله: (ومثله)** أي: في الثواب، لا في الأحكام فيغسل ويصلى عليه عندنا وعند المالكية،=

كلُّ مقتولٍ على الحقِّ كالمجروح في قِتال البُغاة وقُطَّاع الطَّريق[١] وإقامة الأمر بالمعروف[٢] والنَّهي عن المُنكر؛ وأمَّا المقتول في حرب الكُفَّار لإعلاء كلمة الله تعالى لكن مع مُقارفة سببٍ مُؤثِّم كمَن غلّ[٣] في الغنيمة أو مَحَّضَ القصد للغنيمة[٤] فله حكم شُهداء الدُّنيا[٥] لا ثوابهم الكامل، وأمَّا المبطون والمطعون ونحوهما[٦] مِن شهداء الآخرة فقط؛ فإنَّه وإنْ كانَ كالأوَّل في الثَّواب[٧] لكنَّه دونه في الحياة والرِّزق وأحكام الدُّنيا، فإنَّه يُغسَّل ويُصلَّى عليه؛ فظهر أنَّ الشُّهداء ثلاثة: شهيد دنيا وآخرة، وشهيد دنيا فقط، وشهيد آخرة فقط، وهذا الثَّالث خرجَ بقول النَّاظم: «وصف شهيد الحرب بالحياة» بعد شموله للأوَّلَيْن[٨]، وإرادةُ الغنيمة أو الوقوعُ في المعصية لا يُنافي حُصولَ الشَّهادة.

= ومثله فيهما عند أبي حنيفة. **الشنواني**.

(١) **قوله: (وقطاع الطريق)** أي: المجروح في قتال قطاع الطريق، والمراد المقتول في قتالهم ولو بغير آلة جارحة كعصى. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (وإقامة الأمر بالمعروف)** أي: والمجروح في إقامة... إلخ. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (كمن غل)** أي: خان. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (أو مَحَّضَ القصد للغنيمة)** هذا لم يعص بقصده الغنيمة، بل حُرم مِن ثواب الجهاد، و(محض) ليس معطوفا على (غل) بل على معنى (لإعلاء كلمة الله) فهو مقابل له لا من أمثلته. **الأمير والشنواني**.

(٥) **قوله: (فله حكم شهداء الدنيا)** أي: لا يُغسَّل ولا يُصلى عليه، وكان الأولى أن يقول: فهو شهيد دنيا، إذ ليس شهيد دنيا غيره. **الشنواني**.

(٦) **قوله: (المبطون)** أي: الميت بمرض بطنه. وقوله: **(والمطعون)** أي: بوخز الجن. وقوله: **(ونحوهما)** كالغريق. **الشنواني**. قلت: المشهور أنَّ المطعون هو الميت بمرض الطاعون.

(٧) **قوله: (كالأول في الثواب)** أي: في مطلق الثواب. **الأمير**.

(٨) **قوله: (شموله للأولين)** ينافي ما سبق مِن قصره على الأول، والموافق للنصوص ما سبق. **الأمير**.

وسُمِّي **شهيدًا**: لأنَّه حيٌّ وروحهُ شَهِدتْ دارَ السَّلام أي دَخلتها، بخلاف غيره فإنَّه لا يشهدها إلَّا يومَ القيامة، ولأنَّ اللهَ وملائكتَهُ يَشهدونَ له بالجنَّة.

[مَسألة الرّزق]

(وَرَزْقِهِ)[1] أي وصِفْ الشَّهيدَ أيضًا برَزق الله إيَّاه **(مِنْ مُشْتَهَى)**، أي: محبوب نعيم **(الجَنَّاتِ)** جمع جنَّة، وتقدَّم معناها لغةً وشرعًا، وما ورد مِن أنَّ أرواحَهم في أجوافِ أو في حَواصِلِ طيرٍ[2] معناه: أنَّها تركبُ تلك الطَّير، أو تكون أجوافها لها كالهَوادِج الشَّفافة الوَاسعة، أو أنَّها كالطَّير في سُرعة قطع المسافة البعيدة، لا أنَّ أرواحَهم لها أجنحَةٌ، أو أنَّها تَعْمُر أجسامًا أُخَر فتُدَبِّرها[3]، لئلَّا يلزمَ التَّناسُخ[4].

---

(١) **قوله: (ورَزقِه)** بفتح الراء هنا، مصدرٌ مضاف لمفعوله، وهو ضمير الشهيد، أي: رزق الله إياه. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (وما ورد... إلخ)** واردٌ على كونهم مُنعمين مرزوقين، لأنهم إذا كانوا كذلك وأن أرواحهم في أجواف طيور وحواصل؛ فلا يمكن فيها التنعيم بل الضرر، فأجاب بقوله: معناه... إلخ، **وحاصل ما أجاب به ثلاثة أجوبة، حاصل الأول**: أنَّ (في) في الحديث بمعنى على، والمراد مِن الأجواف: نفس الطير، فعبَّر عن الكل باسم الجزء، والإضافة بيانية. **وحاصل الثاني**: بقاء الكلام على حاله، ويقال بأن الأجواف شفافة لا تحجبها. **وحاصل الثالث**: أنَّ المُراد بكونها في أجواف طيور أنها كالطير في السُّرعة لقطع المسافة، فإن قيل: كيف يُعقل حياتهم مع أن أرواحهم ليست حالَّة فيه؟ وحاصل الجواب: أن هذه الروح متصلة بالجسد اتصالا قويا، فبهذا الاتصال تحصل الحياة، على أنها خارقة للعادة، فلا يُقاس عليها غيرها. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (أو أنها تعمر أجساما أخر)** معطوف على المنفي، أي: تسكنها بحيث تصير أرواحها لها وهي حية بها، فهو منفي وباطل يلزم منه التناسخ، لكن فيه أن صاحب القول المردود عليه يقول: إن الروح ليست مدبرة في الجسم الثاني حتى يكون تناسخ. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (التناسخ)** وهو فناء الجسم الأول ومجيء جسم آخر تعمره تلك الروح، أي: بأنْ=

١١٩- والرِّزْقُ عِنْدَ القَوْمِ ما بِهِ انْتُفِعْ وَقِيلَ لَا بلْ مَا مُلِكْ وما اتُّبِعْ

ولمَّا جرى ذكر الرّزق في هذه المسألة أتبعها بالكلام عليه فقال: (وَالرِّزْقُ عِنْدَ القَوْمِ) يعني: أهل السُّنَّة (مَا بِهِ انْتُفِعْ) أي: ما سَاقه اللهُ تعالى إلى الحيوان فانتفعَ به بالفِعل؛ فدخلَ رزق الإنسان والدَّواب وغيرهما، وشَملَ المأكولَ وغيره ممَّا انتُفِع به، وخرجَ ما لم يُنتفع به[1] وإن كان السَّوقُ للانتفاع؛ لأنَّه يقال في عرف الشَّرع فيمن ملك شيئًا وتمكَّن مِن الانتفاع به ولم ينتفع به: أنَّ ذلك ليس رزقًا له، وبهذا ظهرَ قول أكابر أهل السُّنَّة أنَّ كُلَّ أحدٍ يستوفي رزقه[2]، وأنَّه لا يأكلُ أحدٌ رزقَ غيره، ولا يأكل غيرهُ رزقَه.

وقصدهُ الرَّدُّ على المعتزلة المُشار إليه بقوله: (وَقِيلَ لَا)، أي: وقال جماعةٌ مِن المعتزلة[3]: لا يصحُّ اعتبار الانتفاع في الرّزق ولا الخلوُّ عن اعتبار المملوكيَّة[4] (بَلْ) لا بدَّ مِن ....

= تخرجَ روحُ الشخص مِن بدنه فتَدخُلَ في بدن آخر، فإذا خرجت منه دخلت في بدن آخر... وهكذا، فلا يكون هناك جنة ولا نار، والقول بالتناسخ كُفر. **الشنواني**.

(١) **قوله: (وخرج ما لم ينتفع به)** أي: بالفعل فلا يكون رزقا، أي: لمن لم ينتفع به. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (أن كل أحد يستوفي رزقه)** لخبر ابن أبي الدنيا عن ابن مسعود مرفوعا: «إن روح القدس نَفثَ ـ أي: تفلَ بلا ريقٍ ـ في رُوعي بضم الراء، أي: قلبي ـ والمراد: ألقى الوحي في قلبي مِن غير أن أسمعه وأراه ـ لن تموتَ نفسٌ حتى تستكملَ رزقها؛ فاتقوا الله وأجملوا في الطلب ـ أي: اطلبوا الرِّزق بطريقٍ حلال بلا حرص وتهافت على الحرام والشبهة ـ ولا يحملن أحدكم استبطاء الرزق أن يطلبهُ بمعصية الله، فإن الله تعالى لا يُنال ما عنده إلا بطاعته. **الشنواني**.

(٣) في نسخة مخطوطة والمطبوع زيادة: قبحهم الله تعالى.

(٤) **قوله: (لا يصح اعتبار الانتفاع)** بل المُعتبر المملوكية. وقوله: (ولا الخلو) أي: ولا يصح=

اعتبارها[1]، فهو (مَا مُلِكْ)، أي: المملوك مطلقًا، انتُفِعَ به أم لا (وَمَا اتُّبِعْ) هذا القول، أي: لم يُعوِّل عليه أئمتُنا؛ لفساده طردًا وعكسًا[2]، أمَّا فساد طرده: فلدخول مُلك الله تعالى فيه، ولا يُسمَّى رزقًا اتِّفاقًا، وإلَّا لكانَ ﷻ مَرزُوقًا. وأمَّا فساد عكسه: فلِخُروج رزق الدَّوابِّ والعبيد والإماء عند بعض الأئمَّة[3]، مع ما يُتصوَّر عليه[4] أنْ يأكلَ الإنسانُ رزقَ غيره، وأنْ يأكلَ غيرُه رزقَهُ.

ثُمَّ فرَّعَ على مذهب أهل السُّنَّة قولَه:

١٢٠- فَيَــرْزُقُ اللهُ الحَــلَالَ فَاعْلَمَــا ... ويَــرْزُقُ المكــرُوْهَ والمُحرَّمَــا

(فَيَرْزُقُ اللهُ الحَلَالَ) يعني: فبسبب اعتماد القول الأوَّل ـ وهو أنَّ الرّزقَ ما ساقهُ الله إلى الحيوان فانتفعَ به ـ يجبُ أنْ يعتقدَ أنَّ اللهَ ﷻ يرزقُ الحلالَ، وهو: ما نصَّ اللهُ[5] ﷻ أو رسولُه[6] أو أجمعَ المسلمون على إباحة تناوله

= الخلو عن المملوكية، بل هي المعتبرة فقط. الشنواني.

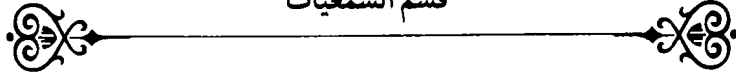
(١) قوله: (بل لا بُدَّ مِن اعتبارها) أي: المملوكية؛ فلا يعتبرون الانتفاع. الشنواني.

(٢) قوله: (طردا) هو التلازم في الثبوت، وفساده: أن يصير غير مانع من دخول الغير. وقوله: (عكسا) وهو التلازم في النفي، وعكسه: ما لا يُملك لا يكون رِزقا، وفساده: أن يكون غير جامعٍ لأفراده. الشنواني.

(٣) قوله: (عند بعض الأئمة) وهم الذين يقولون: لا ملك للعبد، وهو مذهب إمامنا الشافعي، فهو راجع للعبيد والإماء، وقالت المالكية: يملك ملكا غير تام، وأما الذوات فلا تملك باتفاق. الشنواني.

(٤) قوله: (مع ما يتصور) أي: يرد عليه. الشنواني.

(٥) قوله: (ما نصَّ الله) نحو: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمۡ﴾ [المائدة: ٥] أي: ذبائحُ اليهود والنصارى حِلٌّ لكم، أي: حلال. الشنواني.

(٦) قوله: (أو رسوله) كخبر ابن مسعود مرفوعا: «عليكم بألبان البقر فإنها دواء وأسمانها شفاء». الشنواني.

لغير ضرورةٍ[١]؛ ليخرجَ إساغةُ الغُصَّة[٢] بالخمر، وإباحةُ الميْتَة للمضطرِّ[٣]، أو اقتضى القياسُ الجليُّ[٤] إباحةَ تناوله بعينه أو جِنسه[٥]؛ بأنْ لم يتبيَّن أنَّه حرام[٦].

ونبَّه بقوله: **(فَاعْلَمَا)**[٧] على أنَّه تعالى يَرزُق كلَّ واحدٍ مِن الأقسام

---

(١) **قوله: (أو أجمع المسلمون)** كالغزال فإنه يباح تناوله بالإجماع. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (ليخرج إساغة الغصة بالخمر)** أي: فلا يوجب ذلك كون الخمر حلالا في ذاته، أما عند الضرورة فحلال بل واجب، وكذا ما بعده فتدبر. **الأمير. وعند الشنواني**: قوله: (ليخرج إساغة) أي: إزالة الغصة، أي: وقفة اللقمة في الحلق، فتجوزُ الإساغة إذا لم يجد غيرها إنقاذا لنفسه مِن الهلاك، ولعل الشارح لم يجعلها حلالا، مراعاة لطريقة مَن يقول من أهل الأصول: إنه حرام لكنه مرفوع الإثم، إذ المسألة ذات خلاف. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (وإباحة الميتة للمضطر)** فيتناولُ ما يدفع عنه الهلاكَ ولا يشبع. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (القياس الجلي)** أي: الظاهر، وهو المسمى بقياس العلة، وهو ما قطع فيه بنفي الفارق. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (تناوله بعينه)** كرغيفٍ معين مِن الذرة. **وقوله: (أو جنسه)** كما في جنس الأرغفة المأخوذة من الذرة. **الشنواني**.

(٦) **قوله: (بأن لم يتبين أنه حرام)** فهو ما جهل أصله، قال الفاكهاني: لا ينبغي اليوم أن يسأل عن أصل الشيء، فإن الأصول قد فسدت واستحكم فسادها، بل أخذ الشيء على ظاهر الشرع أولى من أن يسأل عن شيء يتبين له تحريمه، قال القزويني: ومَن قال إن الحلال ليس بموجودٍ فقط طغى في الشريعة، وهو أحمق حصل له ذلك من جهله، إذ الغنيمة المأخوذة مِن الكفار حلالٌ مطلقا، والجزية حلال مطلق، وثمن الحُمُر والصيد حلال مطلق، والسمك والجراد حلال مطلق، وما في الوادي ونبت البراري إذا لم يتملكه إنسان، والشرعُ ما كلفَ الخلقَ عين الحلال في علم الله تعالى، بل كلفوا أن يصيبوا الحلالَ في اعتقادهم وظنونهم. **الشنواني**.

(٧) **وقوله: (فاعلما)** جملة اعتراضية توسطت بين المتعاطفين مقدمة من تأخير، مراد منها بيان إيجاب اعتقاد أن الله يرزق الخلق كل واحدة من الثلاثة المذكورة اجتماعا وانفرادا، وبه يتضح قوله: فحقه أن يتأخر... إلخ، وقال بعضهم [وهو عند الأمير] فاعلما: أي: تأمل لتعلم أن المراد: يرزقها اجتماعا وانفرادا، هذا توجيه التنبيه الذي ذكره الشارح. **الشنواني**.

الثَّلاثة اجتماعًا وانفرادًا؛ فحقُّه أنْ يتأخَّرَ عن قوله: (وَيَرْزُقُ المَكْرُوهَ) وهو: ما نهى الله أو رسوله عنه نهيًا غير أكيد، سواء كان بدلالة المطابَقة[1] أو لا[2] (وَالمُحَرَّمَا) أي ويرزق الله المُحرَّم، وهو: ما نصَّ اللهُ أو رسولُه[3]، أو أجمعَ المسلمُونَ على امتناع تناولِه بعينه أو جنسه، أو اقتضى القياسُ الجليُّ ذلكَ، أو ورد فيه حَدٌّ[4] أو تَعزيرٌ، أو وَعِيدٌ شَديدٌ[5] غيرُ مؤوَّلٍ[6]، سواء كان تحريمه لِمَفسَدة ومَضرَّةٍ خَفيَّةٍ كالرِّبا، أو لِمَفْسَدة ومَضرَّة واضِحةٍ كالسُّمِّ[7] والخَمْر،

(١) قوله: (سواء كان بدلالة المطابقة) كقوله: لا تفعلوا كذا، وقامت قرينة على أنه نهي كراهة، كنهيه عن كسب الحجَّام مع إعطائه أجرته. الشنواني.

(٢) قوله: (أو لا) كما إذا كان مستفادا من الأوامر، إذ الأمر بالشيء نهي عن ضده، كقوله: افعلوا كذا وقامت قرينة على أنه أمر ندب، فيستفاد منه أن تركه منهي عنه نهي كراهة، وهذا عرف المتقدمين، وأما المتأخرون فيخصون الكراهة بما دل عليها مطابقة، ويسمون الثاني خلافَ الأولى. الشنواني.

(٣) قوله: (ما نص الله) نحو قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ [المائدة: ٣]. وقوله: (أو رسوله) كخبر الترمذي عن أبي موسى مرفوعا: «حرم لباس الحرير والذهب على ذكور أمتي وحرم على نسائهم» الشنواني.

(٤) قوله: (أو ورد فيه حد) كالسرقة. الشنواني.

(٥) قوله: (أو وعيد شديد) كخبر البخاري عن عمر مرفوعا: «من أخذ من الأرض شيئا بغير حقه خسف به يوم القيامة إلى سبع أرضين» وفي رواية: «من أخذ من طريق المسلمين شيئا جاء به يوم القيامة يكمله من سبع أرضين». الشنواني.

(٦) قوله: (غير مؤول) أي: غير مصروف عن ظاهره، فإن ورد فيه وعيد شديد وكان مؤولا لم يكن حراما كأجرة تعليم القرآن فلا تحرم ولا تكره، كما قال الشافعي ومالك وأحمد، وعن أبي الدرداء مرفوعا: «من أخذ قوسا على تعليم القرآن قلده الله قوسا من نار» فأخذ أبو حنيفة بظاهر الحديث وحرَّم الأجرة، لكن أفتى أهل مذهبه بجوازها، ويدل للثلاثة رواية البخاري: «إن أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله تعالى». الشنواني.

(٧) قوله: (كالسم) وإنْ قلَّ، قال الغزالي: فإن خرجَ عن كونه مُضرا كعجنه بغيره لم يحرم. الشنواني.

ورَدَّ بهذا على المعتزلةِ المانعين كونَ الحَرام رزقًا، بناءً على التَّحسين والتَّقبيح العقليَّين.

[الاكتساب والتوكل]

١٢١- فِيْ الِاكْتِسَابِ والتَّوَكُّلِ اخْتُلِفْ وَالرَّاجِحُ التَّفْصِيلُ حَسْبَما عُرِفْ

ثُمَّ ذَكر مسألةً مِن التَّصوُّفِ الآتي بعضُ تَصاريفه عند قول النَّاظم: «وكُنْ كَما كانَ خِيارُ الخَلْقِ» لتعلُّقها بمبحث الرِّزق؛ لأنَّ منه ما يحصلُ بلا كَسْبٍ[١]، ومنهُ ما يحصلُ بمُباشرة الأسباب اختيارًا فقال: **(فِي الِاكْتِسَابِ)** أي: في أفضليَّته[٢]، وهو: مُباشرة الأسباب بالاختيار كالسَّفر للأرباح، وتعاطي الدَّواء لتحصيل الصِّحة أو حفظها[٣] ونحو ذلك **(وَ)** في أفضليَّة **(التَّوَكُّلِ)** مِن العبد، وهو: **الاعتماد عليه تعالى وقطعُ النَّظر عن الأسباب مع تَهيُّئها**[٤]، ويقال هو: ترك السَّعي فيما لا تَسَعُه قُدرة البشر[٥] **(اخْتُلِفْ)**[٦]

---

(١) **قوله: (بلا كسب)** بلا تعاطي سبب، كما كان لمريم بنت عمران، يأتيها في الصيف فواكه الشتاء، وفي الشتاء فواكه الصيف، من غير دِاخل عليها. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (أي: في أفضليته)** إشارة إلى أن الكلام مَسوقٌ لبيان المُفاضلة. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (لتحصيل الصحة)** أي: في المريض إذا كانت معدومة. **وقوله: (وحفظها)** أي: في الصحيح إذا كانت موجودة. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (وقطع النظر عن الأسباب)** أي: عدم الوثوق بها. **وقوله: (مع تهيئها)** أي: التمكن منها. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (ويقال هو ترك السعي)** أي: وإن كان هذا ليس مرادا هنا. **قوله: (ما لا تسعه قدرة البشر)** كالطيران، وهو صادق بالسعي فيما تسعه البشر كالبيع والشراء. **الشنواني**.

(٦) **قوله: (اختلف)** وحاصل المراد من ذلك الطريقين: أن الطريقة الأولى التوكل فيها ينافي الكسب، لأنه ضده عند صاحب الطريقة، وهو أبو جعفر الطبري ومن وافقه، وأما الطريقة=

فرجَّحَ قومٌ الأوَّل؛ لما فيه مِن كَفِّ النَّفس عن التَّطلُّع إلى ما في أيدي النَّاس ومنعها مِن الخُضوعِ لهم والتَّذلُّل بين أيديهم، مع حِيازة منصب التَّوسعةِ على عباد الله ﷺ، ومُواسَاة المحتاجين وصِلة الأرحام بتوفيق الله تعالى. ورجَّح قَومٌ[1] الثَّاني؛ لما فيه مِن ترك كلِّ ما يُشغِلُ عن الله تعالى، وحِيازةِ مَقام السَّلامة مِن فتنة المال أو المُحاسبة عليه، والاتِّصافِ بالرَّغبة إلى الله تعالى والوثوق بما عنده.

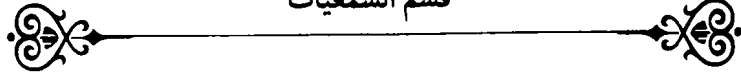
[تفصيل الخلاف في ترجيح التوكل أو الاكتساب]

ولمَّا لم يكنْ هذا الإطلاقُ مَرضيًّا أشارَ إليه بقوله **(والرَّاجِحُ التَّفصِيلُ)** أي: القولُ به هو المُختار عند القوم[2]، وأنَّهما يختلفانِ باختلاف أحوال النَّاس، فمنْ يكون في توكُّله لا يَتسَخَّطُ[3] عند ضِيق مَعيشتِه؛ ولا يتطلَّعُ لسؤالِ أحدٍ ولا تتعلَّق به نفقة لازمة لمن لا يرضى بحاله؛ فالتَّوكُّل في حقِّه أرجحُ؛ لما فيه مِن مجاهدة النَّفس على ترك شهواتها ولذَّاتها والصَّبر على

= الثانية وهي طريقة الجمهور، تعتبر التوكل بما لا يضاد الكسب لا ينافيه، والتفصيل المشار إليه في النظم بقوله: والراجح التفصيل... إلخ، إنما يأتي على الطريقة الأولى لا الثانية، لأنه لا منافاة بينهما كما علمت، بل يكون متوكلا وهو يكتسب، لأن حقيقة التوكل على هذه الطريقة: الثقة بالله والاعتماد عليه، واعتقاد أن الأمر منه وإليه، وأنه لا رازق إلا هو، ولو كان بمباشرة الأسباب كما يفعل ﷺ. **الشنواني**.

(١) **قوله: (ورجح قوم)** كأبي جعفر الطبري. **الشنواني**.

(٢) في المطبوع: «أي القول المختار عند القوم: أنهما يختلفان» والمُثبت من جميع النسخ الخطية المعتمدة.

(٣) **قوله: (لا يَتسَخَّطُ)** أي: لا يصدر منه ما يشعر بعدم الرضى بالقضاء، لأن عدم الرضاء به حرام. **الشنواني**.

شِدَّتها، ومَن يكون في توكُّله على خِلاف ذلكَ[١] فالاكتسابُ في حقِّهُ أَرجحُ؛ حذرًا مِن التَّسخُّطِ وعدم الصَّبر، بل ربَّما وجب[٢] التَّكسُّبُ في حَقِّه[٣]، وهذا التَّفصيل (حَسْبَمَا عُرِفْ) مِن كتب القوم، كـ«الإحياء»[٤] للغزاليِّ، و«الرِّسالة» للقشيريّ[٥].

ولكن هذا التَّفصيل لا يتمشَّى إلَّا على أحد طريقي العلماء[٦]: أنَّ الاكتساب ينافي التَّوكُّل[٧]، وأمَّا على الطَّريق الثَّاني الرَّاجحِ عندَ الجمهورِ: فلا؛ لأنَّهم[٨] عرَّفوا التَّوكُّلَ بأنَّهُ: الثِّقةُ بالله تعالى[٩]، والإيقانُ بأنَّ قضاءَهُ

(١) قوله: (على خلاف ذلك) بأن يسخط عند ضيق المعيشة، أو متطلع لسؤال أحد أو تعلقت به نفقة لمن لا يرضى بحاله. الشنواني.

(٢) في نسخة: وعدم الصبر بما وجب.

(٣) قوله: (وجب الكسب في حقه) بأن كان له عيال أو اضطر. الشنواني.

(٤) أورد الحجة الغزالي في «الإحياء» أثر عمر رضي الله عنه قال: «كَسْبٌ في شُبهةٍ خيرٌ مِن مسألة» وانظر «إحياء علوم الدين» كتاب آداب الكسب والمعاش ٢/٦٤.

(٥) هو الشيخ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة النيسابوري القشيري الأشعري، زين الإسلام وشيخ خرسان في عصره زهدا وعلما بالدين، أقام في نيسابور وتوفي فيها، وكان السلطان الصالح «ألب أرسلان» يُقدمه ويُكرمه، من كتبه: «التيسير في التفسير» و«لطائف الإشارات» في التفسير الإشاري، وكتابه الشهير الذي بلغ الآفاق: «الرسالة القشيرية» توفي رحمه الله وأعلى مقامه سنة: (٤٦٥ هـ).

(٦) قوله: (أحد طريقي العلماء أن الاكتساب ينافي... إلخ) الظاهر أن الخلاف لفظي وأن التنافي باعتبار التوكل الظاهري، وفي شرح المصنف ترجيح فضل الغني الشاكر على الفقير الصابر، وهو مختلف فيه قديما. الأمير.

(٧) قوله: (إن الاكتساب ينافي التوكل) وهو ضعيف. الشنواني.

(٨) في نسخة: الرّاجح عند الجمهور فلأنّهم.

(٩) قوله: (الثقة بالله) أي: الاعتماد عليه، واعتقاد أن الأمر منه وإليه، لا رازق إلا هو، وإن كان الرزق بمباشرة الأسباب، كما كان يفعل المصطفى ﷺ. الشنواني.

نافذٌ، واتِّباعُ[١] سُنَّة نبيِّه ﷺ في السَّعي فيما لا بُدَّ منه سيَّما المَطعمِ[٢] والمَشرب والتَّحرُّزِ مِن العدوِّ، كما فعله الأنبياء عليهم الصَّلاة والسَّلام.

[مسألة شيئية المعدوم]

١٢٢- وعندَنا الشَّـــيءُ هوَ الموجودُ وثـابـتٌ في الخارجِ الموجودُ

ثُمَّ شرعَ في مسائلَ ينفعُ عِلمُها، ولا يَضرُّ جهلها في العقيدة لدُعاء الحاجة إليها، فقال: (وَعِنْدَنَا) مَعاشِر أهلِ الحقِّ مِن الأشاعرة[٣] **(الشَّيءُ هُوَ المَوْجُودُ)** أي: اسمٌ[٤] للموجود الكائِن الثَّابت، يعني: أنَّ معنى (الشَّيء) ومدلوله هو معنى الموجود[٥] ومدلوله؛ فهما مُتساويان صِدقًا[٦]؛

---

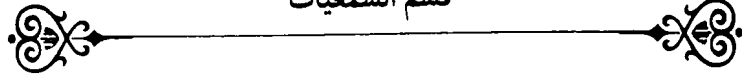
(١) **قوله: (واتباع)** بالرفع عطف على الثقة بالله، فالمطلوب الجمع بين التوكل والاكتساب. **الشنواني**.

(٢) في بعض النسخ: فيما لا بدَّ منه من المطعم.

(٣) **قوله: (من الأشاعرة)** بل أهل السنة مطلقا، إذا لم يخالف فيما ذكر إلا المعتزلة، وأما عند أهل اللغة فالشيء هو: الأمر مطلقا موجودا أو معدوما. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (أي: اسم)** الأولى حذف اسم؛ بأن يقول: أي: أن الشيء هو نفس الموجود، لأن الكلام ليس في لفظ شيء. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (هو معنى الموجود)** وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] فمن باب تسمية الشيء بما يؤول إليه فهو مجاز. **الشنواني**.

(٦) **قوله: (متساويان)** أي: متحدان في الماصدق دون المفهوم كالناطق والضاحك، بخلاف المترادفين فهما المتحدان في المفهوم والماصدق، كالإنسان والبشر والأمر باعتبار تحققه في الخارج يقال له: موجود، وباعتبار تحققه في نفسه يقال له: شيء، فقد علمت أنهما مختلفان مفهوما، ولكن كل ما صدق عليه أنه شيء صدق أنه موجود، وحينئذ فهما متساويان، والقاعدة: أن المتساويين ما صح فيهما الإتيان بلفظ كل في الطرفين كما فعل الشارح. **الشنواني**.

فكلُّ شيءٍ[١] موجود، وكلُّ موجودٍ شيءٌ، والمعدوم مطلقًا[٢] ـ ممكنًا كان أو ممتنعًا ـ ليسَ بشيءٍ، ولا ثابتٍ[٣] في الخارج؛ لأنَّ الوجودَ[٤] نفسُ الحقيقةِ[٥]، فرفعُه رفعُهَا[٦]، ولا واسطةَ بين الموجود والمعدوم[٧]، وهذا الحكم[٨] ثابت عندنا بالضَّرورة؛ فإنَّها قَاضيةٌ بذلك[٩]؛ إذ لا يُعقل مِن الثُّبوت

---

(١) **قوله: (فكل شيء)** اصطلاحي، أي: ما صدق عليه لفظ شيء. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (والمعدوم مطلقا)** اختُلف هل الأشياء قبل وجودها ثابتة في نفس الأمر وطرأ عليها الوجود؛ فهي قديمة والقدرة لم تتعلق إلا بوجودها وإظهارها، أو أنها قبل وجودها لم يكن لها ثبوت في نفس الأمر، بل كانت معدومة وتعلقت القدرة بإيجاد ذواتها؟ فذهبت المعتزلة إلى الأول، فقالوا: الحقائق الممكنة ليست بجعل جاعل، بل الحقيقة ثابتة في نفسها إلا أنها مستترة كاستتار المتاع في الصندوق، فهي ثابتة قبل وجودها وتعلقت القدرة بوجودها وظهورها، وإلى الثاني ذهب أهل السنة فقالوا: إن الحقائق بجعل جاعل، فهي معدومة ولا ثبوت لها قبل وجودها. والشارح رد على المعتزلة بقوله: والمعدوم مطلقا ليس بشيء خلافا للمعتزلة، فإن المعدوم عندهم شيء، لأن حقيقة المعدوم ثابتة في نفسها فليست معدوما صِرفا ولا موجودا صِرفا، فعندهم الثبوت في الخارج قد يُجامع الوجود وقد لا يجامعه، بخلافه عند أهل السنة فإن الثابت في نفسه موجود في الخارج على التحقيق مِن نفي الأحوال. **الشنواني**.

(٣) في نسخة: ولا ثابت عندنا.

(٤) في نسخة: الموجود.

(٥) **قوله: (لأن الوجود)** علة لقوله: والمعدوم ليس بشيء. وقوله: (نفس الحقيقة) أي: عند الأشعري، والحق كما قال الفخر الرازي: إنه زائد عليها وهو الثبوت، فالوجود ليس عين الذات بل هو زائد عليها. **الشنواني**.

(٦) **قوله: (فرفعه رفعها)** أي: نفي الوجود نفي الحقيقة، وهو ظاهر على أنه عينها، وكذا على أنه غيرها، لأن رفع اللازم رفع للملزوم. **الشنواني**.

(٧) **قوله: (ولا واسطة بين الموجود والمعدوم)** دليل لقوله: ولا ثابت في الخارج. **الشنواني**.

(٨) **قوله: (وهذا الحكم)** أي: كون المعدوم ليس بشيء.

(٩) **وقوله: (فإنها)** أي: الضرورة بمعنى العقل، قاضية بذلك أي: بعدم الواسطة. **الشنواني**.

إلَّا الوجودُ خارجًا أو ذهنًا، ولا مِن العدم إلَّا نفي الوجود كذلك[١].

[بيان أنَّ حقيقة كلِّ موجودٍ ثابتةٌ في الخارج والعيان]

(وَثَابِتٌ فِي الخَارِجِ) خبرُ قولِه: (المَوْجُودُ) الواقِع مبتدأ، يعني: أنَّا نقطعُ ونتحقَّقُ أنَّ حقيقة كُلِّ موجود ثابتةٌ ومتحقِّقةٌ في الخارج ونفسِ الأمر[٢]، واجبةً كانت أو ممكنةً، مِن غير نظرٍ إلى اعتبار المُعتبر ولا فَرْض الفَارِض، فما نعتقده[٣] حقائقَ[٤] الأشياء ونسمِّيه بالأسماء مِن الإنسان والفرس والسَّماء والأرض.. أمورٌ موجودة[٥] في نفس الأمر.

(١) قوله: (نفي الوجود كذلك) أي: خارجا أو ذهنا، والحاصل: أنَّ الموجود إنْ لوحظَ أنَّ ظرفَهُ الخارجُ كان عدمه في الخارج، وإن لوحظ أنَّ ظرفَهُ الذهنُ كان عدمه في الذهن. **الشنواني**.

(٢) قوله: (ونفس الأمر) إظهار في الإضمار، أي: وفي نفسه بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض، وعطف نفس الأمر على الخارج من عطف العام على الخاص، فالجوهر الفرد موجود في الخارج وإن لم تجر العادة برؤيته، وله تحقق وثبوت في نفس الأمر وكذا غيره من الذوات الموجودة في الخارج، وينفرد الثبوت في نفس الأمر في الحال على القول بثبوتها، وأما على القول بعدمها فهو من عطف اللازم على الملزوم، واعلم أن بين الموجود في الذهن والموجود في الخارج عموما وخصوصا وجهيا، فيجتمعان في ذات زيد الملاحظة، وينفرد الموجود في الذهن في اعتقاد نبوة مسيلمة، وينفرد الموجود الخارجي بما تحت الأرض الذي لم يلاحظ، وكذا بين الموجود الذهني والثابت في نفسه عموم وخصوص وجهي، والأمثلة للاجتماع والافتراق كالذي قبله. **الشنواني**.

(٣) قوله: (فما نعتقده) بيان للموجود الواقع مبتدأ في المتن دفع لما يقال: الإخبار لا فائدة فيه وأصله للسعد عند قول النسفي: «حقائق الأشياء ثابتة» والمآل واحد. **الأمير**.

(٤) قوله: (حقائق) جمع حقيقة، وهي الذات، أي: ما به الشيء هو، أي: أمر باعتباره مع الشيء، أي: معيَّة اعتبارية بكون الشيء لا زائدا عليه، ولوحظ تحققه في الخارج في ضمن الأشخاص، كالحيوان الناطق للإنسان، فإنه باعتباره يكون الإنسان إنسانا. **الشنواني**.

(٥) قوله: (أمور موجودة) خبر قوله: فما نعتقده، وجملة: فما نعتقده... إلخ) جواب عما يقال=

[بيان فِرق السُّوفُسْطَائية أصحاب الحكمة المُمَوهة]

وقصده الرَّدُّ على فِرق السُّوفسطائية[1] الثَّلاث:

العِنادِيَّةِ[2]: الَّذين يُنكرون حقائقَ الأشياء، ويزعمون أنَّها أوهامٌ وخيالات، جزموا[3] بأنَّه لا موجود أصلًا[4].

= الموجود والثابت مترادفان فيلزم انتفاء الحكم في قول المصنف: وثابت في الخارج الموجود، لانتفاء شرط الحكم وهو تغير المحمول والموضوع مفهوما، فأجاب الشارح بمنع انتفاء شرط الحكم ببيان اختلاف مفهومي الموضوع والمحمول، لأن الموضوع وهو الموجود لوحظ فيه اعتقاد ثبوته، والمحمول وهو ثابت في الخارج وما في نفس الأمر. **الشنواني**.

(١) **قوله: (السُّوْفَسْطَائية)** بضم السين المهملة فسكون الواو، وفتح الفاء فسكون السين المهملة، نسبة إلى «سوف أسطا» بقطع الهمزة، «وسوف» اسم للعلم، و«أسطا» اسم للفظ المزخرف، فمعناه بلغة اليونان: الحكمة المزينة الظاهرِ الفاسدةُ الباطن، وهم قوم من حكماء اليونان توغلوا بالرياضة حتى أتوا بالهذيان. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (العِنادية)** بكسر العين نسبة للعناد، لأنهم عاندوا العقلاء في ثبوت الواجب والممكن، وادعوا أنَّ الحقائقَ الثابتة خيالاتٌ كأحكام النائم. **الشنواني**.

(٣) في نسخة: زعموا.

(٤) **قوله: (جزموا بأنه لا موجود أصلا)** أي: لا ذهنا ولا خارجا، قالوا: نجزم بعدم تحقيق نسبة أمر إلى آخر في نفس الأمر، واحتجوا على أهل السنة: بأنَّ ما يقولونَ فيه أنه موجودٌ إما أنْ يقولوا بانقسامه إلى حد محدود وأجزاء متساوية، أو يقولوا بانقسامه إلى أجزاء لا تتناهى، وكل منهما باطل، أما الأول فللأدلة القائمة على نفي الجوهر الفرد، والثاني باطل لما يلزم عليه مِن تساوي الأجسام، وأن الحجر الصغير قدر الجبل، وما أدى إلى الباطل وهو إثبات الموجودات باطل.

وردَّ عليهم أهل السنة: بأنَّا نختارُ الشِّقَّ الأول، وقولكم: «إنه لا يصح، للأدلة القائمة على نفي الجوهر الفرد» لا نُسلِّم أنها أدلة بل هي شُبَهٌ. حُكي أن سوفسطائيًا أتى إلى الإمام أبي حنيفة ليناظره وكان على بغلة فأمر الإمام بعض تلامذته أن يذهب بالبغلة، فلما خرج السُوفسطائي لم يجد البغلة، فطلبها وسأل عنها، فقال له الإمام: لم يكن لبغلتك حقيقة فلا تطلبها، فرجع عن معتقده ورُدَّت إليه. **الشنواني**.

والعِنْدِيَّةِ: الَّذين ينُكرون ثبوت حقائق الأشياء في نفسها[1]، وتقرُّرها على ما تُشَاهد عليه، زعموا أنَّها تابعة للعند والاعتقاد[2].

واللَّاأَدْرِيَّةِ[3]: الَّذين يُنكرون العِلم بثبوت شيءٍ ولا ثبوته[4]، زعموا أنَّهم لا درايةَ لهم بحقيقةٍ مِن الحقائق، وهم قوم كُفَّار[5].

[الخلاف في زيادة الوجود على الماهية وعدمه]

١٢٣- وُجُـودُ شَـيءٍ عَيـنُـهُ والجَـوهَرُ الفَـرْدُ حَـادِثٌ عِنْـدَنَا لَا يُنْكَـرُ

(**وُجُودُ شَيءٍ عَيْنُهُ**) يعني: أنَّ وجودَ كُلِّ شيءٍ[6] مِن ....

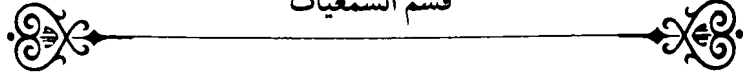
(١) في نسخة: «ينكرون الأشياء في نفسها» بإسقاط كلمة: (حقائق).

(٢) **قوله**: (تابعة للعند والاعتقاد) عطف تفسير، فإذا اعتقدوا بأن الحجر نار صار نارا، والآدمي حجرا أو نارا صار حجرا أو نارا، واستدلوا على ذلك: بأن الصفراوي يجد الحلو مرا إذا اعتقده، واعتُرِضَ: بأنَّ مرارة الحلو إنما حصلت مِن أمرٍ عارض وهي هيجان الصفراء، لأنها حاصلة مِن حيث الاعتقاد، ألا ترى أنه لو زالت غلبة الصفراء زالت المرارة، بخلاف ما لو زال الاعتقاد دون غلبتها فإن المرارة ما زالت باقية. **الشنواني**. **فالحاصل**: أن العندية هم الذين يقولون: العبرة بما عندنا وباعتقادنا.

(٣) **قوله**: (واللاأدرية) بفتح الهمزة بعد اللامين، فسكون الدال وكسر الراء وتشديد التحتية، نسبة لـ: لا أدري، لأنهم يزعمون أنهم لا يدركون الحقائق، وجه دخولهم في المتن: أنَّ حكمهم بثبوت حقائق الموجودات فرع للعلم بثبوتها، فلا يقال إن المصنف تركهم في المتن، والذي تَعرَّضَ لهم صريحا السعد حيث قال: والعلم بها متحقق. **الشنواني**.

(٤) **قوله**: (بثبوت شيء ولا ثبوته) أي: عدم ثبوته بأن قالوا: لا ندري بثبوته ولا عدم ثبوته، وشبهتهم في ذلك أنه لما تطرق البطلان للحاكم بالأمور الحسية بالنظر للعندية، وبالأمور العقلية بالنسبة للعنادية.. وجبَ التوقفُ، فيقولون: لا ندري الثبوت أو العدم، فلو قيل لشخص منهم: أنت حي أو ميت؟ لقال: لا أدري. **الشنواني**.

(٥) **قوله**: (وهم قوم كفار) أي: السوفسطائية الثلاث. **الشنواني**. وفي (ب): وهم قوم من الكفار.

(٦) في نسخة: أنَّ كُلَّ وجُودِ شيءٍ من الموجودات.

الموجودات[1] عينُ حقيقتِه وليسَ زائدًا على الماهيَّة[2]، بمعنى أنَّه ليس في الخارج والمحسوس إلَّا الذَّات المتَّصفة بالوجود[3]، مِن غير أنْ يتحقَّق فيه[4] ذاتٌ معروضة للوجود لها فيه تحقُّقٌ، ولعارضها المسمَّى بالوجود وجودٌ آخر[5]، كوجود الذَّاتِ المتَّصفة بالحُمرة[6] وعارضها الَّذي هو الحمرة القائمة بها، هذا ما عليه الأشاعرة، وعليه: فالمعدومُ ليس في الخارج[7] بشيءٍ ولا ذاتٍ ولا ثَابتٍ، أي: لا حقيقة له في الخارج، وإنَّما يتحقَّقُ بوجوده فيه[8].

---

(١) **قوله: (من الموجودات)** واجبا كان وهو الله وصفاته الذاتية، أو ممكنا وهو الخلق، جوهرا كان أو جسما أو عرضا. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (على الماهية)** أي: على ماهيته، فـ(أل) عوض عن المضاف إليه. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (بمعنى أنه ليس... إلخ)** دفع بهذا ما يقال: إن ظاهر عبارة المصنف تفيد أن مفهوم الوجود عين مفهوم الموجود، وهذا لا يصح؛ إذ الوجود وصف للموجود، وكيف يكون الوصف والموصوف شيئا واحدا؟ وحاصل الجواب: أن المراد بقولهم: وجود شيء عينه، أنه ليس زائدا عليه في الخارج، فلا ينافي أنه أمر اعتباري له ثبوت في نفسه أضعف من ثبوت الحال. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (فيه)** أي: في الخارج.

(٥) **قوله: (ولعارضها)** أي: الطارئ على الذات. وقوله: (وجود آخر) أي: ثبوت آخر قائم بالذات بحيث يجتمعان اجتماع الحيازة والجسم. **الشنواني**.

(٦) **وقوله: (كوجود الذات)** أي: ليس الوجود معنى قائما بالذات ككون الحمرة معنى قائما بالذات. **الشنواني**.

(٧) **قوله: (أي: لا حقيقة له في الخارج)** أي: خارج الأعيان خلافا للمعتزلة القائلين إنه شيء وثابت في الخارج، وإن كان غير موجود في الخارج. **الشنواني**.

(٨) **قوله: (وإنما يتحقق)** أي: يثبت بسبب وجوده في الخارج.

[الجوهر الفرد وبيان دليل حدوثه]

ثُمَّ ذكرَ مسألةً أخرى ممَّا ينفع علمه ولا يضر جهله[1]، وهي: إثباتُ الجوهرِ الفردِ وحدوثه، فقال: (**وَالجَوْهَرُ الفَرْدُ**) هذه عبارة المُتقدِّمين، وعبَّرَ المُتأخِّرونَ بدلها بـ: الجُزء الَّذي لا يَتجزَّأ.

والجوهر[2]: ما يَشغل الحيِّز، وهو عند المتكلِّمين: **الموجودُ المتحيِّزُ بالذَّات**، أعني ما يتحيَّزُ غيرَ تابعٍ في تحيُّزِه لغيره؛ فخرجَ الواجبُ الوجود[3] لانتفاء التَّحيُّز عنه، وخرج العَرَض لتبعيَّته في التَّحيُّز لمَحلِّه.

والمُراد مِن وصفه بالفرد: أن لا يقبلَ الانقسامَ أصلًا، لا قطعًا ولا كسرًا[4]، ولا وهمًا[5] ولا فَرْضًا[6].

---

(١) **قوله: (ولا يضر جهله)** بل يضر جهله كما صرح به الأئمة، لأن أهل السنة بنوا على وجود الجوهر الفرد حدوثَ العالم، ووجهه: أن الجوهر الفرد حادث، ويلزم مِن حدوثه حدوث الجسم لتركبه منه، ويلزم من حدوثه حدوث العالم، لأنه اسم لما سوى الله من الموجودات، وهو إما متحيز بالذات أو بالغير، الأول: الجوهر، والثاني: العرض، والأول إما مركب أو غيره، الأول: الجسم، والثاني: الجوهر الفرد، والفلاسفة بنوا على عدم وجود الجوهر الفرد عدم حشر الأجسام. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (والجوهر)** أي: سواء قبل الانقسام أَوْ لا. **الشنواني**.

(٣) في أغلب النسخ: «فخرج الواجب لانتفاء» بإسقاط «الوجود».

(٤) **قوله: (لا قطعا)** القطع: انفصال الأجزاء بدخول آلة بينهما، أو جذب الطرفين بعنفٍ، وقوله: (ولا كسرا) وهو ما كان بمصادمة جِرم آخرَ. **الأمير**.

(٥) **قوله: (ولا وَهمَا)** أي: لعجز الوهم عن تمييز طرف منه عن طرف، أي: القوة الواهمة لا تحكم بقسمته لعجزها عن إدراكِ طرفيه، وذلك لأنها لا تدرك الأشياء إلا بواسطة الحواس، والحاسة لا تدرك الجوهر الفرد حتى تدرك طرفيه. **الشنواني**.

(٦) **قوله: (ولا فرضا)** أي: تقديرا مِن العقل موافقا للواقع، والعقل في هذه الحالة عاجز عن=

وقوله: (حَادِثْ[1]) خبر الجوهر الواقع مبتدأ، أي: ثابتٌ مسبوق وجوده بالعدم؛ لما تقدَّم مِن أدلَّة حدوث العَالم وكلِّ جزء مِن أجزائه الَّتي منها الجوهر الفرد، ولا معنى للحادث إلَّا ما كان مسبوقًا بالعدم، أي: لم يكن ثُمَّ كانَ، (عِنْدَنَا[2] لَا يُنْكَرُ) ثبوتُه وتَقرُّرُه في الوجود؛ فجميع الأجسام تركَّبتْ منه[3] مع تناهي آحاده فيها، خلافًا لحكماء الفلاسفة.

[انقسامُ الذُّنوب إلى كَبائرَ وصَغائرَ]

١٢٤- ثُمَّ الذُّنُوبُ عِنْدَنَا قِسْـمَانِ	صَـغِيرَةٌ كَبِيرَةٌ فَـالثَّـانِي
١٢٥- مِنْهُ المَتَابُ وَاجِبٌ فِي الحَالِ	وَلَا انْتِقَاضَ إنْ يَعُدْ لِلْحَالِ

= الحكم بالانقسام، لكونه يؤدي إلى انقسام ما لا ينقسم في نفس الأمر، وإن كان العقل يفرض المحال، والفرق بين هذا وما قبله: أن حكم العقل لا يتوقف على غيره، بخلاف حكم الواهمة فإنه يتوقف على إدراك المحكوم عليه بالحواس. **الشنواني**.

(١) **قوله: (حادث)** بسكون المثلثة لضرورة الوزن. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (عندنا)** أي: معاشر المتكلمين مُطلقا، سنيين كانوا أوْ لا، وهو معمولٌ قدِّم على عامله وهو قوله: (لا ينكر) لإفادة الحصر، بمعنى: أن ثبوت الجوهر الفرد وتركب جميع الأجسام منه مع تناهي آحاده في الأجسام ليس إلا عندنا، خلافا للفلاسفة. انظر: «**عمدة المريد ٤/١٨٦٨**» و«**هداية المريد ٢/١٢١٣**».

(٣) **قوله: (فجميع الأجسام تركبتْ منه)** أي: من الجوهر الفرد، أي: كل جسم مركب من جواهر فردة متناهية، وهذا مذهب أهل السنة، وقالت الفلاسفة النافون للجوهر الفرد: إن الجسم إنما يتركب من الهيولى والصورة، والأول هو: الذي يحل فيه غيره، ويتغير بحلول الغير فيه، والثاني هو: الجوهر الحالُّ في غيره، فيحصل به تغير الغير، فالجُبن مثلا أولا كانت صورته لَبَنًا، ثم إنه عند تجبنه حلت به الصورة الجُبنِيَّة، فكلٌّ مِن الهيولى والصورة عندهم جوهر، والأولى قديمة، وأما عند أهل السنة فالصورة عندهم عرض، لا جوهر. **الشنواني**.

ولمَّا اختلفَ النَّاسُ في انقسامِ الذُّنوبِ إلى صغائرَ وكبائرَ[1].. أشارَ إلى ذلك مُبيِّنًا مُختارَ أهلِ السُّنَّة[2] بقوله: (**ثُمَّ الذُّنُوبُ**) مِن حيث هي[3]، والذَّنب: ما عُصي اللهُ تعالى به، أو ما يُذمَّ مرتكبه شرعًا[4]، ويرادفه: المعصية، والخَطيئة، والسِّيِّئة، والجَريمة، والمنهيُّ عنه، والمذموم شرعًا.

وقوله: (**عِنْدَنَا**) أهل السُّنَّة، ظرفٌ قُدِّم على عامله، وهو (**قِسْمَانِ**) لإفادة الحصر؛ فيخرج به **المُرجئة** حيث ذهبوا إلى أنَّها كلّها صغائر، ولا تَضرُّ مرتكِبَها ما دامَ على الإسلام، **والخوارج** حيث ذهبوا إلى أنَّ كُلَّ ذنبٍ كبيرةٌ نظرًا لعَظمَة مَن عُصيَ به[5]، وكلُّ كبيرةٍ كفرٌ، كما يخرج به من ذهب إلى أنَّها كلّها كبائر، ولكن لا يكفر مرتكبها إلَّا بما هو كفرٌ منها، وأبدل مِن «قسمان»

---

(١) **قوله: (إلى صغائر وكبائر)** أي: وفي عدم انقسامها إلى ما ذُكر، ففي كلامه حذف الواو مع ما عطفت، ويدل لهذا ما يأتي من أن بعضهم يقول: إنها كلها كبائر، وبعضهم يقول: إنها كلها صغائر، والأولى افترقت فرقتين إحداهما: تخرجه عن الإسلام بكل كبيرة، والثانية: تُفصل، والشارح بين الجميع. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (أهل السنة)** الأولى جمهور أهل السنة والجماعة، وإن كان بعض المعتزلة قائلا بذلك، فعدم التعرُّض لهم لعدم الاعتناء بهم. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (من حيث هي)** أشار بذلك إلى أن التقسيم ليس لأحد القسمين، وإلا لزم انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره، وذلك باطل، بل المنقسم: الذنبُ مِن حيث هو، و«ال» في الذنوب للجنس؛ فهي مبطلة لمعنى الجمعية، وذلك لأن المنظور له في التقسيم إنما هو الذنب الواحد، لا الجمع كما يتوهم مِن المتن. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (أو ما يذم مرتكبه شرعا)** يعني الذم والنهي البالغ، فخرج المكروه، وهذا إشارة إلى تنويع التعريف. **الأمير والشنواني**.

(٥) **قوله: (نظرا لعظمة مَن عُصي به)** هذا ظاهر، لكن الخروج بما ضموه له. **الأمير**. قلتُ: ومما ضموه له: أنه لا شك في كون المخالفة قبيحة جدا بالنسبة إلى جلال الله تعالى؛ ولكن بعضها أعظم من بعض في نفس الأمر، وقال الحجة الغزالي: إنكار الفرق بين الصغيرة والكبيرة لا يليق بالفقه، وقد فُهما من مدارك الشرع.

للتَّفصيل (صَغِيرَةٌ) و(كَبِيرَةٌ) فحذف العاطف، وليست الكبيرة مُنحصرة في عدد مذكور، وهي كما قال ابن الصَّلاح[1]: كُلُّ ذنبٍ كَبُرَ وعَظُمَ عِظمًا يصحُّ معه أنْ يُطلق عليه اسم الكبير، أو وُصِفَ بكونه عظيمًا على الإطلاق، ولها أمارات: منها: إيجابُ الحدِّ، ومنها: الإيعَادُ عليها بالعذاب بالنَّار ونحوها كانَ ذلك في الكتاب أو السُّنَّة، ومنها: وصف فاعِلِها بالفِسق نصًّا، ومنها: اللَّعن، كلعن الله السَّارِقَ، وأكبرُها: الكفر باللهِ، ثمَّ القتل العمد[2][3]. قلت: في كلام الحافظ السُّيوطي رحمه اللهُ تعالى ما نصُّه: لا أعلم شيئًا مِن الكبائر ـ قال أحدٌ مِن أهل السُّنَّة بتكفير مرتكبه ـ إلا الكذب على رسول الله ﷺ، فإنَّ الشَّيخ أبا محمَّدٍ الجُويني[4] من أصحابنا وهو والد إمام الحرمين قال: إنَّ مَن

(١) هو الإمام تقي الدين أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الكردي الشهرزوري الموصلي ثم الدمشقي الشافعي، الشهير بابن الصلاح، شيخ دار الحديث الأشرفية بدمشق، **ولد سنة:** (٥٧٧ هـ) **من شيوخه:** والده الفقيه صلاح الدين عبد الرحمن، وأبو المظفر السمعاني، وفخر الدين ابن عساكر، والموفق ابن قدامة وغيرهم. **من تلاميذه:** تاج الدين الفركاح، أبو شامة المقدسي، القاضي ابن خلكان، وغيرهم خلق كثير، **قال عنه السبكي:** كان إماما كبيرا، مفتيا محدثا، زاهدا ورعا، مفيدا معلما. **من مؤلفاته:** «طبقات الفقهاء الشافعية» و«الفتاوى في التفسير والحديث والأصول» «وعلوم الحديث» المشهور بمقدمة ابن الصلاح «شرح الوسيط» في الفقه الشافعي، «المؤتلف والمختلف» في أسماء الرجال «أدب المفتي والمستفتي» وغيرها من الكتب النافعة. **توفي** رحمه الله **سنة:** (٦٤٣ هـ).

(٢) **قوله: (وأكبرها الكفر بالله ثم القتل العمد)** وما سوى هذين كالزنا واللواط وعقوق الوالدين، والسحر بناء على أنه غير مكفر، والقذف والفرار من الزحف وأكل الربا وغير ذلك من الكبائر، فلها تفاصيل وأحكام تعرف بها مراتبها، ويختلف أمرها باختلاف الأحوال والمفاسد المرتبة عليها، وعلى هذا يقال في كل واحدة منها: هي من أكبر الكبائر، وإن جاء في موضع أنها أكبر الكبائر كان المراد من أكبر الكبائر. قاله النووي. **الشنواني**.

(٣) انظر: «فتاوى ابن الصلاح» ١/١٤٨.

(٤) هو الإمام أبو محمد عبد الله بن يوسف الجُوَيْني الشافعي الأشعري، شيخ الشافعية في=

تعمَّد الكذب عليه ﷺ يَكْفرُ[1] كُفرًا يُخْرِجه عن المِلَّة، وتبعه على ذلك طائفةٌ منهم الإمام ناصر الدِّين ابن المُنيِّر[2] مِن أئمَّة المالكيَّة، وهذا يدلُّ على أنَّه أكبر الكبائر[3]، لأنَّه لا شيء مِن الكبائر يقتضي الكُفرَ عند أحدٍ مِن أهل السُّنَّة، انتهى[4].

= عصره، ولِد في جُويْن من نواحي نيسابور، ونشأ في بيت علم وأدب، لم تذكر كتب التراجم سنة ولادته، لكن يغلب على الظن أنه ولد ما بين (٣٨٠ ـ ٣٩٠ هـ) تقريبا، والله أعلم.

من شيوخه: درس على أبي يعقوب الأبيوردي في جوين، ثم سافر إلى نيسابور وتفقَّه على أبي الطيب الصعلوكي، ثم ارتحل إلى مرو قاصدا شيخ الخراسانيين العلامة الكبير أبو بكر القفال المروزي؛ فلازمه حتى تخرج به مذهبا وخلافا وطريقة، فأتقن المذهب وطريقة شيخه.

من تلامذته: ابنه أبو المعالي إمام الحرمين عبد الملك، وأبو بكر محمد الصفار مفتي نيسابور، وأبو نصر الطوسي، وغيرهم الكثير.

من مؤلفاته: «السلسلة في معرفة القولين والوجهين» وله «التبصرة في ترتيب أبوابٍ للتميز بين الاحتياط والوسوسة» وله: «كتاب التعليقة» وغيرها من المؤلفات. **وقال السبكي عنه:** له المعرفة التامة بالفقه والأصول، والنحو والتفسير... ومن صفاته: أنه كان حريصا على طلب العلم، قال إمام الحرمين: كان والدي يقول في دعاء القنوت: اللهم لا تُعقنا عن العلم بعائق، ولا تمنعنا عنه بمانع.

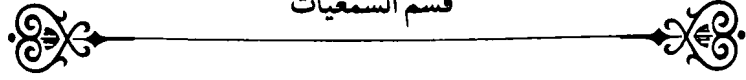
قال عنه الذهبي: أبو محمد شيخ الشافعية، كان فقيها مدققا محققا نحويا مفسرا، كان مجتهدا في العبادة مهيبا بين التلامذة، صاحب جد ووقار، وهو صاحب وجه في المذهب.

وفاته: توفي رحمه الله **سنة ٤٣٨ هـ**، وقيل: سنة ٤٣٤ هـ.

(١) **قوله:** (**يكفر**) هذا قول ضعيفٌ. **الشنواني**.

(٢) الشيخ ناصر الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن منصور بن أبي قاسم الجذامي الإسكندري الأبياري، المعروف بابن المُنير المالكي، الفقيه الإمام الخطيب المتبحر في علوم الشريعة واللغة، له تآليف حسنة منها: «الانتصاف من الكشاف» **توفي سنة: «٦٨٣ هـ»** رحمه الله.

(٣) **قوله:** (وهذا) أي: قول الجويني. قوله: (**يدل على أنه**) أي: الكذب على رسول الله ﷺ. وقوله: (أكبر الكبائر) أي: بالنسبة لما بعد الكفر بغير ذلك. **الشنواني**.

(٤) انظر: «تحذير الخواص مِن أكاذيب القصاص» للحافظ السيوطي، ص ٦٤.

[ضابطُ المعصية الصغيرة، وأنها قد تنقلب كبيرةً]

وكُلُّ ما خرجَ عن حدِّ الكبيرةِ وضَابِطِهَا.. فهو صغيرةٌ، ولا تنحصرُ أفرادها، وقد تنقلب الصَّغيرةُ كبيرةً[1]؛ بالإصرار عليها[2]، والتَّهاون والفرح والافتخار بها، وصدورها من عالم يُقتدى به فيها[3].

[وجوب التَّوبة في الحَال]

(فَالثَّاني)، أي: وإذا علمتَ انقسامَ الذُّنوبِ إلى صغائرَ وكبائرَ فاعلم أنَّ الكبائرَ الشَّامِلة للكُفر

(مِنْهُ المَتَابُ وَاجِبٌ) عَيناً[4] (فِي الحَالِ) أي: حالَ التَّلبُّس بالمعصية فوراً[5]، وقضيَّة كلام النَّووي أنَّ الوجوبَ على الفور مُتَّفقٌ عليه بل مُجمعٌ

---

(١) **قوله: (وقد تنقلب الصغيرة)** الذي في ابن حجر الهيتمي على الأربعين النووية: أن الصغيرة لا تنقلب كبيرة بالذات، وإنما تُعطى حكمها. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (بالإصرار عليها)** أي: بواحد من الأمور الآتية، والإصرار قال فيه بعضهم: إن تكرر من غير عزم لم يكن إصرار، بأن يفعل الذنب أول مرة وهو لا يخطر بباله العود في ذلك الآن، أما إذا فعله وهو عازم على معاودته فيعاوده بناء على ذلك العزم السابق، فهذا هو الإصرار الناقل للصغيرة لدرجة الكبيرة، وهذا هو الأصح. فقوله: (الإصرار) أي: المداومة عليها مع نية العود عند الفعل. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (فيقتدى به فيها)** كذا في نُسخة [أي بالفاء في قوله: فيقتدى]، وفي بعضها: (يقتدى به فيها) بدون فاء، والمعنى على الثانية: أن الصغيرة متى صدرت مِن عالم شأنه الاقتداء به كانت كبيرة، اقتُدِيَ به بالفعل أو لا، وعلى الأول: لا يكون كبيرة إلا إذا اقتدي به، والظاهر أنَّ المُعوَّل عليه النسخة الثانية. **الشنواني**. وعند الأمير: قوله: (يقتدى به فيها) الظاهر أن صغائره على هذه قاصرة على نحو الخلوة. **الأمير**.

(٤) في نسخة: علينا.

(٥) **قوله: (فورا)** وتأخيرها ذنبٌ واحدٌ ولو تراخى، وعدَّدهُ المعتزلة حتى لو أخرها لحظة ثانية=

عليه[1]، وقوله «منه»، أي: مِن جميعه أو بعضه، بناءً على صِحَّة التَّوبة عن بعض المعاصي[2] مع الإصرار على البعض، ولو كان كبيرًا[3]، للإجماع على أنَّ الكافر إذا أسلمَ وتابَ عن كُفره مع استدامته على بعض المعاصي صحَّتْ توبته وإسلامه، ولم يُعاقب إلَّا عقوبة تلك المعصية، خلافًا لأبي هاشم[4].

والمُراد بالمَتَاب: التَّوبَةُ الشَّرعيَّةُ؛ لأنَّها عند الإطلاق لا تنصرف إلَّا إليها، وهي ما استجمع ثلاثة أركانٍ:

١ ـ الإقلاع عن المعصية[5].

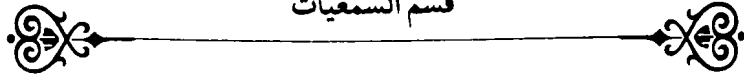
= فأربعة ذنوب، الذنب الأول، وتأخير توبته في اللحظة الأولى، وتأخير التوبة من هذين في الثانية، وثالثة فثمانية وهكذا... أفاده المصنف. **الأمير**.

(١) **قوله: (متفق عليه)** أي: عند أهل السنة. وقوله: (بل مجمع عليه) أي: عند جميع الفرق، ويحتمل (متفق عليه) أي: عند الشافعية. **الشنواني**. ووجه الإضراب في قوله: (بل مجمع عليه) أن الاتفاق يكثر في اتفاق طائفة بخلاف الإجماع. **الأمير**.

(٢) **قوله: (التوبة عن بعض المعاصي)** وهو المعتمد. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (ولو كان كبيرا)** أي: ولو كان البعض المُصرُّ عليه كبيرا، لكن تأخر التوبة مِن الذي أصرَّ عليه يكون معصية واحدة، وإن تفاوتت في الكيف باعتبار طول الزمان وقصره، خلافا للمعتزلة القائلين بالتعدد بتعدد الزمان. **الشنواني**.

(٤) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب أبو هاشم بن أبي علي البصري الجُبّائي، وهو وأبوه مِن رؤوس المعتزلة، وكُتب الكلام مشحونة بمذاهبهما، **ولد سنة (٢٤٧هـ)، وتوفي سنة (٣٢١هـ)**. قال ابن درستويه: اجتمعتُ مع أبي هاشم فألقى عليَّ ثمانين مسألة من غريب النحو ما كنت أحفظ لها جواباً، وكان يصرح بخلق القرآن، وكان أولاً لا يَعرِف النحو، فوقَف الرامَهُرْمُزيُّ يوماً على كتاب «الجامع الصغير» لأبي هاشم، فوجد فيه ضروباً مِن اللحن أزرى بها على أبي هاشم، فبعثه ذلك على طلب النحو. من كتبه: «الجامع الكبير»، و«المسائل العسكرية».

(٥) **قوله: (الإقلاع عن المعصية)** أي: إذا كان متلبسا بها، فلا تصح توبة المكاس مثلا إلا إذا أقلع عن المكس، أما إذا لم يكن متلبسا بها بأن تركها وأراد أن يتوب فلا يعد الإقلاع حينئذ رُكنا. **الشنواني**.

٢ ـ والنَّدم على فعلها[١] ، وهو رُكنها الأعظم[٢] .

٣ ـ والعزم على أنْ لا يعود إلى مثلها أبدًا عزمًا جازمًا .

فإذا حصلتْ هذه الشُّروطُ صحَّتْ التَّوبةُ ولو مِن المعاصي كلِّها إجمالًا[٣] ولو علمها تفصيلًا ، وإنْ فُقِد أحدُها لم تَصِحَّ ، وهذا إذا كانت المعصية بين العبد وبين الله تعالى لا تتعلَّقُ بحقِّ آدميٍّ ، أمَّا المُتعلِّقة بالآدميِّ فلها شَرطٌ رابعٌ ، وهو: رَدُّ الظُّلامَة[٤] إلى صاحبها ، أو تحصيل البراءة منه .

ولا خلاف في وجوبها عينًا ، إنَّما النِّزاعُ في دليل الوجوب ؛ فعندنا هو السَّمع كقوله ﷻ: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [النور: ٣١] وعندَ المعتزلة العقلُ[٥] ، وليس في كلام ....

---

(١) قوله: (والندم) أي: التَّحَزن والتَّوجع على الفعل ، وتمني كونه لم يقع ، والمراد أنه لوجه الله تعالى ، فلا يتأتى أن يتوب من الزنا بهذه المرة دون الأخرى ، إذ لو ندم لوجه الله تعالى لندم مِن مطلق الزنا ، فتخصيص هذه إنما هو لغرض آخر ، ومِن الندم لغير الله الندم لمصيبة حصلت. **الأمير والشنواني**.

(٢) قوله: (وهو ركنها الأعظم) أي: لأنه متضمن لباقي الأركان ، لأنه لا يقال له ندم حقيقي إلا إذا كان مع تحسر وتحزن ، وكان هناك إقلاع وعزم على عدم العود ، وقال النووي: وإنما كان أعظم أركانها لأن الندم شيء متعلق بالقلبِ ، والجوارحُ تبعٌ له ، فإذا ندم القلبُ انقطعتْ عن المعاصي ورجعت برجوعه الجوارحُ. **الشنواني**.

(٣) قوله: (إجمالا) بأن يستحضرها حال التوبة إجمالا ، ولا يشترط أن يتوب من كل فرد بخصوصه. **الشنواني**.

(٤) قوله: (رد الظلامة) أي: رد عينها إن بقيت ، ورد بدلها إن تلفت ، ولا تتوقف التوبة حينئذ على رد الظلامة بعينها. **الشنواني**.

(٥) قوله: (وعند المعتزلة العقل) أي: لأن العقل يدرك حسنها لو خلي ونفسه ، وما أدرك العقل حسنه فهو واجب ، بناء على مذهبهم من أن الأحكام تابعة للتحسين والتقبيح العقليين ، وأما أهل السنة فيقولون: إن الحسن والقبح تابعان للشرع ، فالحسن: ما حسنه الشرع ، والقبيح: ما قبحه الشرع ، فالوجوب كغيره من الأحكام إنما يستفاد من السمع عندنا. **الشنواني**.

المُصنِّف رحمه الله تعالى[1] ما يفيدُ توقُّفَ غُفرانِ الكبائر على التَّوبة ؛ فقد تُغفَر بالفضل المَحض[2] ، وقد يُخفَّفُ منها[3] بالطَّاعات ، وفي حديث أنسٍ[4] رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلَّى عليه وسلَّم: «إذا تَابَ العبدُ أَنْسَى اللهُ الحفظةَ ذُنوبَهُ» خرَّجه ابن عساكر[5].

[تجديد التوبة بتجدد الذنب]

ولمَّا ذهبَ المعتزلةُ إلى أنَّ مِن شروطِ صحَّة التَّوبة أنْ لا يُعاود الذَّنب بعد التَّوبة ، فإن عاوده انتقضتْ توبتُه وعادتْ ذنوبُه.. رَدَّ عليهم بقوله:

(وَلَا انْتِقَاضَ) لتوبة التَّائب الشَّرعيَّة **(إِنْ يَعُدْ لِلْحَال)** أي: إنْ رَجع للحالة الأولى التي كانَ عليها مِن التَّلبُّس بالذُّنوب ، ولا تعود ذنوبه[6] الَّتي تابَ مِنها عليه ، بل عَودُه ونقضُه مَعصيةٌ أخرى ، يجبُ عليه أنْ يُجدِّد منها توبة أخرى ، كما أشار إليه بقوله:

---

(١) **قوله: (وليس في كلام المصنف)** حاصله: أن التوبة واجبة عينًا ، وأما الغفران فلا يتوقف على التوبة ، بل قد يحصل من غيرها بفضل الله تعالى. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (بالفضل المحض)** أي: الخالص مِن الضرر ، أي: وقد يحصل الغفران من التوبة ، وكون الغفران قد يحصل بالفضل لا ينافي وجوب التوبة عينا ، لأن الغفران بمحض الفضل ليس محققا لكل الناس ، بل ولا مظنونا بخلاف التوبة. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (منها)** أي: من الكبائر.

(٤) **قوله: (وفي حديث أنس)** هذا يدل على أن غفران الكبائر يحصل بالتوبة كما أفاده المصنف ، وليس المراد بالنسيان في الحديث حقيقته ، بل لازمه وهو ترك الكتابة إذا تاب في أثناء الست ساعات ، وغفرانه إذا تاب بعدها. **الشنواني**.

(٥) تاريخ دمشق لابن عساكر: (١٧/١٤ ، رقم: ١٤٩٢).

(٦) **قوله: (ولا تعود ذنوبه)** هذه ثمرة عدم انتقاض التوبة برجوعه للحالة الأولى التي كان عليها ، فكان المناسب التعبير بالفاء. **الشنواني**.

١٢٦- لَكِنْ يجـدِّدْ توبـةً لِمَـا اقْتَـرَفْ وَفِي القَبُولِ رَأْيُهُمْ قَدِ اخْتَلَفْ

(لَكِنْ يُجَدِّدْ[١] تَوْبَةً لِمَا اقْتَرَفْ)، أي: للذَّنب الَّذي ارتكبه ثانيًا، (وَفِي) طريق (القَبُولِ) للتَّوبة وكيفيَّته[٢] (رَأْيُهُمْ) يعني العلماء (قَدِ اخْتَلَفْ)، فقالَ أهلُ الحقِّ مِن أهل السُّنَّة: لا يجبُ على اللهِ عقلاً قبولُ توبةِ التَّائبِ، بل لا يجبُ عليه تعالى شيءٌ مُطلقًا، وهل يجب قبولها سَمعًا ووعدًا[٣]؟ فقال إمام الحرمين والقاضي: نعم، لكن بدليلٍ ظنيٍّ[٤]، إذ لم يثبت في ذلك نصٌّ قاطعٌ لا يحتملُ التَّأويلَ، وقال إمامنا أبو الحسن الأشعري: بل بدليل قطعيٍّ[٥].

وقدْ عُلم مِن النَّظم[٦] أنَّ تَوبة الكافرِ مقطوعٌ بقبولها[٧] سمعًا؛ لقوله

(١) **قوله: (يجدد)** بسكون الدال لأنه رجز، وكذا يجدد توبة إن خطرتْ بباله المعصية على وجه الفرح. **الأمير**.

(٢) **قوله: (وفي طريق القبول للتوبة وكيفيته)** إنما قدر الشارح (طريق) و(كيفية) إشارةً إلى أنَّ الخلافَ ليس واقعا في قبول توبة العاصي، إذ هي مقبولة اتفاقا، وإنما الخلاف في طريقها، أي: الدليل الدال على قبولها هل هو قطعي أو ظني؟ وفي كيفيتها هل هو القطع أو الظن؟ فمن قال: إنها مقبولة قطعا.. جعل دليل القبول قطعيا، ومن قال: إنها مقبولة ظنيا.. جعل دليله ظنيا. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (يجب قبولها سمعا ووعدا)** أراد بالوجوب الثبوتَ، وإلا لم يوافق الظني. **الأمير**.

(٤) **قوله: (ظني)** لكنه قريب من القطع، وعدمُ القطع: لاحتمال صرف القواطع لخصوص توبة الكافر بالإسلام. **الأمير**.

(٥) **قوله: (قطعي)** والدعاء بقبولها لعدم الوثوق بشروطها. **الأمير**.

(٦) **قوله: (علم من النظم)** لعله مِن جعله موضوعَ الخلاف توبةَ الكبائر، فمفهومه أن توبة الكافر تقبل قطعا، لكن الشارح أدخل الكفر في الكبائر هناك في النظم، ويصحُ أن يراد بالنظم: النظم القرآني. **الأمير والشنواني**.

(٧) **قوله: (مقطوع بقبولها)** وهل توبة الكافر نفس إسلامه أم لا بد مع ذلك نفس الندم على=

تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨].

وتوبةُ المؤمنِ العاصي فيها قولانِ: أحدُهما المشهور يقول: بقبولها قطعًا، والآخرُ الأصحُّ[١] يقول: بقبولها ظنًّا[٢]، وشرط صحَّتها[٣]: صدُورها قبل الغَرْغَرة[٤]، وقبل طلوعِ الشَّمس مِن مغربها.

قال النَّوويُّ رحمه الله تعالى: ففي حال الغرغرة ـ وهي حالة النَّزع ـ لا تُقبل توبةٌ ولا غيرُها[٥][٦]. كما أنَّ الشَّمسَ[٧] إذا طلعتْ مِن مغربها أُغلق باب التَّوبة، وامتنعتْ على مَن لم يكن تابَ قَبلَ ذلك، وهو معنى قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، الآية، هذا عند الأشاعرة[٨]، وأمَّا عند الماتريدية: فإنَّما يشترط

= كفره؟ فأوجبه إمام الحرمين ﷺ، وقال غيره: يكفيه إيمانه، لأن كفره مُحِيَ بإيمانه وإقلاعه عنه لقوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ الآية. **الشنواني**.

(١) في نسخة: والآخر يقول. بإسقاط كلمة (الأصح).

(٢) **وقوله: (ظنا)** أي: لأن الدليل المذكور قابل للتأويل، إذ يحتمل أن المعنى: يقبل التوبة عن عباده إن شاء. ويدل لهذا أن السلف الصالح كانوا يتوجهون إلى الله بكليتهم في التوبة، ولو كان قطعيا لما احتاجوا لذلك. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (وشرط صحتها)** أي: مطلقا سواء كانت مِن كافر أو مؤمن. **الشنواني**.

(٤) في نسخة زيادة: «وهي حالة النزع» ولعلها مدرجة من بعض النساخ شرحا لكلمة الغرغرة.

(٥) **وقوله: (ولا غيرها)** مِن المُكفرات للمعصية. **الشنواني**.

(٦) انظر: «شرح النووي على صحيح مسلم» ١٧/٢٥.

(٧) في نسخة: لأنَّ الشمس. بدل قوله: كما أنَّ الشمس.

(٨) **قوله: (عند الأشاعرة)** يشهد له قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [النساء: ١٨] الآية. وقيل لفرعون: ﴿ءَآلْـَٰٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ﴾ [يونس: ٩١] وبعضهم يعكس مذهب الماتريدية وعلى كل حال هو بعيد. **الأمير**.

عدمُ الغَرْغَرةِ في الكافرِ دونَ المؤمنِ العاصي[1].

[الكليات الخمس[2] أو مقاصد الشريعة]

١٢٧- وَحِفْظُ دِينٍ ثمَّ نَفْسٍ مَالْ نَسَبْ وَمِثْلُهَا عَقْلٌ وَعِرْضٌ قَدْ وَجَبْ

ثُمَّ شرعَ في المسألة المعروفة عند القوم بالكُلِّيَّات الخمس[3]، فقال: (وَحِفْظُ دِينٍ)، أي: صيانته، وهو: ما شَرعَه اللهُ تعالى لعباده مِن الأحكام، عامًّا[4] كان كشريعة نبيِّنا محمَّدٍ ﷺ، أو خاصًّا كشريعة عيسى[5] عليه السلام[6]، فلا

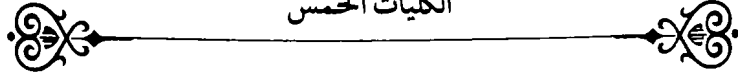
(١) قوله: (دون المؤمن) فتنفعه التوبة عند الغرغرة، والحاصل: أن عدم نفعها عند الغرغرة في حق الكافر باتفاق الأشاعرة والماتريدية، وإنما الخلاف في نفعها وعدمه عند الغرغرة في حق المؤمن العاصي، فعند الأشاعرة: لا تنفع، وعند الماتريدية: تنفع، وأما عدم نفعها بعد طلوع الشمس من مغربها متفق عليه في حق المؤمن والكافر بدليل الآية. **الشنواني**.

(٢) هذا يعرف عند القوم بالكليات الخمس أو بمقاصد الشريعة، واعلم أن الغزالي وغيره من أئمة الأصول حكوا أن الكليات الخمس أو الست في قول أو الأربع كما عند بعضهم هي ما أجمعت الملل كلها على امتناع إباحتها، وأطبقت على وجوب صيانتها؛ لشرفها وكثرة المفاسد التابعة لانتهاك حرمتها، وعلم من الدين بالضرورة وجوب حفظها.

(٣) **قوله: (الخمس)** زاد والده في شرحه: أو الست. وهو الموافق للمتن حيث جعل العِرْضَ مستقلا عن النسب. **الأمير**.

(٤) **قوله: (عاما)** أي: لجميع الأشخاص، وفي جميع الأزمان والأماكن، وهذا هو الذي أراده الشارح فيما مر بقوله: ويأتي آخر هذا الموضوع انقسام الشرع إلى عام وإلى خاص، وذلك عند شرح قوله: وقد خلى الدين عن التوحيد. **الأمير والشنواني**.

(٥) **قوله: (عيسى)** فكان يجب على قومه حفظ شرعه. **الأمير**.

(٦) **قوله: (أو خاصا)** أي: بقوم. **وقوله: (كشريعة عيسى عليه السلام)** أي: فإنها خاصة ببعض الأشخاص، وببعض الأزمنة والأمكنة، والمراد بحفظها صيانتها بالنسبة للزمن الأول في حق بني إسرائيل، أما الآن فلا يجوز العمل بها فضلا عن صيانتها. **الشنواني**.

يُباح الكُفر، ولا انتهاكُ حُرمة[1] المُحرَّمات[2]، ولذا[3] شُرِعَ قتالُ الكفَّار الحربيِّين وغيرهم (ثُمَّ نَفْسٍ) عاقلة[4]، فلا يُباح قتلها، ولا قطع أعضائها بغير حقٍّ، ولذا شُرِعَ القِصاصُ في النَّفس والطَّرف.

وحفظ (مَالْ) وهو: كلُّ ما يَحِلُّ تملُّكُه شرعًا ولو قلَّ؛ فلا يُباح بسرقة ولا غَصبٍ؛ ولذا شُرِعَ حَدُّ السَّرقة وقطع[5] الطَّريق[6]، ولهما[7] معًا شُرِعَ حَدُّ الحِرابة[8].

وحفظ (نَسَبْ) وهو: ما يرجع إلى ولادة قريبة مِن جهة الآباء[9]؛ فلا

---

(١) في (المطبوع): ولا انتهاك المحرمات. بإسقاط كلمة: حرمة.

(٢) **قوله: (حرمة المحرمات)** ومنه ترك الواجبات، فجميع ما يأتي يرجع لهذا. **الأمير. وعند الشنواني**: قوله: (ولا انتهاك حرمة المحرمات) كلامه قاصر على المنهيات، فكان عليه أن يقول: ولا وجوب الواجبات، والمراد بانتهاك الحرمة أن يفعل المحرم غير مبال بحرمته، والمراد بانتهاك وجوب الواجب غير مبال بوجوبه، إلا أن يقال: أراد المحرمات صريحا أو ضمنا، وهي ما كانت في ضمن الأوامر.

(٣) **قوله: (ولذا)** أي: لحفظ الدين. **وقوله فيما يلي: (وغيرهم)** أي: كالمرتدين والزنادقة. **الشنواني، وفي «هداية المريد»** زيادة: وعقوبة الداعيين إلى البدع والأهواء. اهـ. **فكل هذا** مشروع لحفظ الدين.

(٤) **قوله: (عاقلة)** أي: شأنها ذلك، ليدخل المجنون والصغير، وخرجت البهيمة فإن كانت له فله فيتصرف فيها بالوجه الشرعي بذبحها إذا أراد أكلها وكانت تؤكل وإلا فلا، وإن كانت لغيره فهي داخلة في المال، وتفصيل هذه الأشياء في الفروع. **الأمير والشنواني**.

(٥) في نسخة: قاطع الطريق.

(٦) **قوله: (وقطع الطريق)** أي: وحد قطع الطريق، أو قطع قاطع الطريق، فهو إما عطف على السرقة أو على حدها. **الشنواني**.

(٧) **قوله: (ولهما)** أي: النفس والمال. **الشنواني**.

(٨) **قوله: (حد الحرابة)** هو نفس حد قطع الطريق المتقدم. **الشنواني**.

(٩) **قوله: (وهو ما يرجع)** أي: أمر يرجع، وهو الربط الذي بين الرجل وولده الذي سببه الولادة،=

يُباح بالزِّنا[1]، ولذا شُرِعَ الحَدُّ فيه.

(وَمِثْلُهَا)، أي: المذكورات في وجوب الحِفظ **(عَقْلٌ)** فلا يُباح المُفسِدُ له؛ ولذا شُرِعَ حَدُّ السُّكر والقِصاص ممَّن أذهَبَهُ بجِناية عمدًا، والدِّية في الخطأ، **(وَعِرْضٌ)**[2] كذلك، وهو: موضع المدح والذَّمِّ[3] مِن الإنسان؛ فلا يُباح بقذفٍ[4] ولا بسبٍّ؛ ولذا شُرِعَ حدُّ القَذف ....

= فهو من رجوع المسبب لسببه. وقوله: **(القريبة)** ومثله البعيدة، وذلك كالربط بين الرجل وبين ابن ابنه الذي سببه الولادة البعيدة، واقتصر على القريبة لأن غيرها يتفرع عنها. **قوله: (من جهة الآباء)** قيد به لأن النسب الشرعي إنما يكون للآباء لا للأمهات. **الشنواني**. **وعند الأمير**: قوله: (الآباء) أما نسب الأمهات فلا يمكن فساده.

(١) **قوله: (فلا يباح بالزنا)** أي: لا ينتهك ويفسد به، أي: فلا يباح إفساد ذلك النسب الذي بين الرجل وولده بالزنا. **الشنواني**.

(٢) العِرض بكسر العين، ويُجمع على أعراض كأقفال، وهذا ذكره بعض العلماء وتبعهم عليه ابن السبكي، وعليه فالكليات سِتٌّ، واعترضه بعضهم بأنه ليس مما اتفقت الشرائع على تحريمه وإن كانت حرمته معلومة من شرعنا بالضرورة، وبعضهم أسقطه لذلك، وذكر الأديان بدلَه، وبعضهم أسقط الأديان وذكر العِرض، وبعضهم ذكر الأنساب وأسقط الأموال، وبعضهم أسقط الأنساب، وقول بعضهم: إنه لم ير ذكر العِرض لمن يُرجع إليه من أئمة الأصول مردودٌ بما قدمناه عن الغزالي وغيره، مع أن من حفظ حجة على من لم يحفظ. انظر **«هداية المريد»** ٢/١٢٦١.

(٣) **قوله: (موضع المدح)** هو وصف اعتباري تقويه الفعال الحميدة وتزري به القبيحة. **الأمير**. **وعند الشنواني**: قوله: (موضع المدح والذم من الإنسان) فإذا قيل: ذكرتُ عِرضَ فلانٍ، معناه: ذكرتُ أموره التي يرتفع ويسقط بذكرها، ومن أجلها يحمد ويذم. فقوله: (موضع) أي: سبب المدح والذم، وذلك تعاطي أمور الكمال أو النقصان، فتعاطي الطاعات أو المحرمات هو العرض.

(٤) **قوله: (فلا يباح بقذف)** أي: لا يباح إفساده بقذف. اعلم أن إفساد موضع المدح بذكر الضد، وأما إفساد موضع الذم فبذكر تلك الأمور المذمومة، فالحاصل: أن إفساد العرض الممنوع=

للعفيف[1]، والتَّعزير لغيره[2].

[تَرتيبُ الكُلِّيَّات الخَمْس]

وآكدُ الخمسةِ[3] **الدِّينُ**؛ لأنَّ حفظَ غيرِه وسيلةٌ لحفظِهِ، **ثُمَّ حِفظ النُّفوس، ثُمَّ العُقول، ثُمَّ الأَنْسَاب، ثُمَّ الأَموال**، وفي مرتبتها الأعراض إن لم تؤدِّ الإذاية فيها إلى قَطع نَسبٍ، وإلَّا[4] كانت في مَرتبة الأنساب **(قَدْ وَجَب)** حِفظ الجميع في جميع الشَّرائع[5]؛ لشَرفها، ....

= بذلك الفاسد، أعم من أن يكون ضدا بالنسبة لموضع المدح، أو يكون نفسا بالنسبة لموضع الذم، لكن محل هذا الثاني، أي: كونه لا يباح ذكر الفاسد إن لم يكن متجاهرا وإلا جاز. **الشنواني**.

(١) **قوله: (حد القذف للعفيف)** أي: يُحَدُّ مِن قذفَ عفيفا، وهو مَن كفَّ عن زنا، ووطء مَحْرَمٍ مملوكة، ووطئ دبر حليلته. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (والتعزير لغيره)** أي: لغير القذف وهو السب. **الأمير، وعند الشنواني**: قوله: (والتعزير لغيره) يعزر مَن قذف غير عفيف وهو من زنا أو وطء حليلته في دبرها، أو مَحرما مملوكة له كأخته مِن نسب أو رضاع، وقيل: المعنى التعزير لغير القذف وهو السَّبُّ.

(٣) لم يرتب الناظم هذه الكليات لضرورة النظم، وأشار إلى ترتيبها الشارح بقوله: وآكدها... إلخ.

(٤) **قوله: (وإلا)** بأن أدت الأذية فيها أي: إلى قطع نسب، بأن قذف زوجته بالزنا ونفى ولدها عنه. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (قد وجب حفظ الجميع)** أي: فلم تبح في ملة من الملل، **فإن قلت**: يَرِدُ عليه أن شرب الخمر كان جائزا أول الإسلام بوحي، وتكرر نسخه ثلاث مرات، **أجيب**: بأن المراد حفظ مجموع الخمسة، أو باعتبار ما استقر عليه أمر ملتنا. **الشنواني. وقال في «هداية المريد»**: ما جزم به الناظم مِن أنَّ حفظَ العقول لم يزل مُحترما، هو طريق الأصوليين كما صرح به القرطبي والأُبيُّ في شرحيهما لصحيح مسلم، ووجهَهُ القرطبي: بأن الشرائع مصالحُ للعباد، وأصل المصالح: العقلُ؛ فيحرم كل ما يذهبه أو يشوشه، ويُجاب عن حديث شرب حمزة=

كما أخبرَ بذلك شرعُنا[١]، كقوله ﷺ: «فإنَّ دماءَكُم وأموالَكم وأعراضَكُم عليكُم حَرام» الحديثَ، وفي آخره: «أَلَا لَا تَرجِعُوا بَعدِي كُفَّارًا[٢]، يَضرِبُ بَعضُكُمْ رِقَاب بَعْضٍ»[٣] وهذا[٤] يرجع لحفظ الأديان[٥]، كما أنَّ حِفظ الأنساب داخلٌ تحت حِفظ الأعراض، ومِن لازم التَّكليف بذلك التَّكليف بحِفظ العقل[٦]، والله تعالى أعلم.

= للخمر: بأن حمزة لم يقصد بشربه السُكرَ؛ لكنه أسرع فيه وغلبه، ولم ينكر عليه النبي في حال سكره؛ لأنه لم يعقل، ونزل التحريم إثْر ذلك، وفيه نظرٌ لثبوت إباحة الخمر صدرَ الإسلام ما أسكر منها وما لم يُسكر، ولذا قال النووي في سُكر حمزةَ: لا إثم فيه؛ لأنه كان حلالاً؛ لأنه كان قبل التحريم، ما يقوله بعض من لا تحصيل عنده: إن السُكْر لم يزل حراما؛ فباطل لا أصل له، انتهى. قلت: قد يقال إن إباحة الخمر صدر الإسلام لمَّا لم تستمرَّ نُزِّلت منزلة العَدم؛ فلذا بتَّ الأصوليون القولَ بأن حفظ العقول من الكليات الخمس التي لم تزل محرمة في جميع الملل. ٢/١٢٦٠.

(١) **قوله: (كما أخبر بذلك)** أي: بحفظ ما تقدم، وليس دليلا لقوله: قد وجب حفظ الجميع في جميع الشرائع، بل دليل لوجوب الحفظ فقط. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (كفارا)** يحتمل أنه إذا غير الدين حصل له ذلك، ويحتمل أن يكون المعنى: كالكفار في أفعالهم الخبيثة. **الشنواني**.

(٣) صحيح البخاري: (٢/١٧٦، رقم: ١٧٣٩) مسند أحمد: (٣٤/٢٩٩ ـ ٣٠٠، رقم: ٢٠٦٩٥).

(٤) **قوله: (وهذا)** أي: النهي، أي: الرجوع إلى الكفر. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (يرجع لحفظ الأديان)** أي: حفظ الدين الأصلي وهو الإسلام، والفرعي وهو عدم المخالفة، وضرب الرقاب يكون مُكفرا إذا استحل، ويكون حراما غير مكفر إن لم يستحل، والأول ينافي الدين الأصلي، والثاني ينافي الفرعي، وفي كلامه نظر، لأنه كما يرجع لحفظ الأديان يرجع لحفظ الأموال. **الشنواني**.

(٦) **قوله: (ومن لازم التكليف بذلك)** جواب عما يقال: ليس فيما ذكره دلالة على حفظ العقل، فأجاب بقوله: ومن لازم... إلخ، أي: لأنه إذا كان يحفظ دينه لزمه حفظ عقله، ضرورة أن حفظ الدين متوقف على حفظ العقل. **الشنواني**.

[بيانُ أسباب الكُفر وحدِّ الرِّدَّة]

١٢٨- وَمَـنْ لِمَعْلُـومٍ ضـرورةً جَحَـدْ	مِنْ دِينِنَا يُقْتَلُ كُفْرًا لَيْسَ حَدْ

(وَمَنْ لِمَعْلُومٍ ضرورةً جَحَدْ * مِن دِينِنَا)، أي: وكلُّ مكلَّفٍ جحدَ أمرًا[١] معلومًا كونه مِن الدِّين بالضَّرورة[٢]؛ كوجوب الصَّلاة والصَّوم وحُرمة الزِّنا والخمر ونحوها؛ فإنَّه يكفرُ بذلك، و(يُقْتَلُ كُفْرًا) إنْ لم يتب؛ لأنَّ جَحْدَهُ ذلكَ المعلومَ مُستلزِمٌ لتكذيبِ النَّبيِّ ﷺ في إخبارِهِ عنه أنَّه مِن الدِّين، **والمعلوم بهذا المعنى: هو** ما يَعرِفُ نسبتَه إلى الدِّين خواصُّ المسلمينَ وعوامهم مِن غير قبول للتَّشكيك[٣]، فالتحق بالضَّروريَّات[٤].

(لَيْسَ حَدْ)، أي: ليس قتله حدًّا وكفَّارةً لجُرْمِه، كما في سَائر الحُدود[٥].

[حكمُ مَن أنكرَ المُجمعَ عليه أو الإجماعَ]

١٢٩- وَمِثْـلُ هَـذَا مَـنْ نَفَى لِمُجْمَـعِ	أَوْ اسْـتَبَاحَ كَالزِّنَـا فَلْتَسْـمَعِ

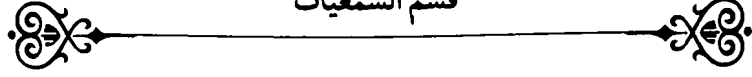
(وَمِثْلُ هَذَا) أي: مثلُ كُفرِ جاحدِ هذا المعلومِ مِن الدِّين بالضَّرورة وقتلهِ

(١) في نسخة: أمورا.

(٢) **قوله: (بالضرورة)** متعلق بمعلوم، أي: معلوما علما يشبه العلم الضروري، وإن كان أصله نظريا. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (للتشكيك)** أي: أثره وهو الشك، لأن القبول إنما يضاف إليه. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (فالتحق بالضروريات)** فيه إشارة إلى أنه ليس ضروريا حقيقة، إذ هذا يتوقف على نظر واستدلال، فوصفه بكونه ضروريا بطريق المشاهدة في الإذاعة والشيوع. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (كما في سائر الحدود)** أي: فإنها كفارات للذنوب. **الشنواني**.

(**مَنْ نَفَى لمُجْمَعِ**[1]) أي: كُلُّ مُكلَّفٍ جحدَ حُكمًا مُجمعًا عليه[2] إجماعًا قطعيًّا، أي: فيكفر بجحده ويُقتل، **وهذا ضعيفٌ** وإن جزمَ النَّاظم به[3]، **والحقُّ القول الثَّاني: أنَّه لا يكفر** نافي حُكم الإجماع إلَّا إذا كان قطعيًّا معلومًا مِن الدِّين بالضَّرورة.

والإجماعُ القَطعيُّ: هو ما اتَّفقَ المعتبَرونَ[4] على كونه إجماعًا، بأن صَرَّحَ[5] كلٌّ مِن المُجمِعينَ بالحُكمِ الَّذي أجمعوا عليه مِن غير أن يَشُذَّ منهم أحدٌ؛ لإحالة العَادة خطأَهُم.

[حُكم مُستَحلِّ المَعاصِي]

ثُمَّ عَطفَ على قولِه: «من نفى لمجمع» قولَهُ: (**أَوْ اسْتَبَاحَ**)، أي: اعتقدَ إباحةَ مُحرَّم[6] مجمعٍ عليه[7] ولو صغيرةٍ معلومٍ مِن الدِّين تحريمه بالضَّرورة (**كَالزِّنَا**) واللِّواطِ ولو في مملوكه؛ فلا يكفر بفعل شيء مِن ذلك إلَّا مَعَ

---

(١) **قوله: (لمجمع)** فيه زيادة اللام، والحذف، والإيصال. **الأمير**.

(٢) **قوله: (مجمعا عليه)** أي: كان معلوما من الدين بالضرورة أو لا. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (وإن جزم الناظم به)** ومقتضاه أنَّ مَن أنكرَ استحقاقَ بنت الابن السدسَ مع بنت الصُلب.. يكفرُ، وليس كذلك. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (المعتبرون)** بفتح الباء اسم مفعول، أي: المعتبر بهم، فهو من باب الحذف والإيصال، أو بكسرها اسم فاعل، أي: أهل الاعتبار والنظر، وهم المجتهدون. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (بأن صرح كل)** أما لو صرح أحدهم مع سكوت الباقي كان الإجماع سكوتيا، وهو غير قطعي بل ظني. **الشنواني**.

(٦) **وقوله: (أي: اعتقد)** فإن لم يعتقد بل قال لحرامٍ: هذا حَلالٌ؛ لترويج السلعة فلا يكفر. **الشنواني**.

(٧) **قوله: (مجمع عليه)** يؤخذ من هذا أنه لا بد على هذا القول من كون دليل الحرمة قطعيا سواء كانت حرمة ذلك الشيء أصلية أو عارضة. **الشنواني**.

الاستِحلَال، هذا مذهب الأشاعرة.

وقال بعض المَاتريديَّة: استحلالُ المعصيةِ ولو صغيرةً كُفرٌ، إذا ثبتَ كونُها معصيةً[١] بدليل قطعيٍّ؛ لأنَّ ذلكَ مِن أمارات التَّكذيب.

وقال البعضُ الآخر: مَن اعتقدَ حِلَّ مُحرَّمٍ؛ فإنْ كانَ تحريمُه لعينِه[٢] كالزِّنا وشرب الخمر ـ وقد ثبتَ بدليلٍ قطعيٍّ ـ كفرَ، وإلَّا فلا[٣]؛ كما إذا استحلَّ صومَ يومِ العيد[٤].

وبين هذا المعطوفِ وما عُطفَ عليه[٥] تلازمٌ[٦] أو تَساوٍ؛ فما ذكره المُصنِّفُ صريحًا إلَّا تبعًا للقوم، وإرادةَ التَّنصيص على أعيان المسائل، وزيادةَ الإيضاح وقوله: (فَلْتَسْمَعِ) تكمِلةٌ.

---

(١) قوله: (إذا ثبت كونها معصية) أي: سواء كانت الحرمة أصلية أو لعارض، وهذا هو القول الأول. الشنواني

(٢) قوله: (تحريمه لعينه) وهو ما لا يباح بالإباحة. الشنواني.

(٣) قوله: (وإلا فلا) بأن كانت التحريم لغيره أو لعينه وقد ثبت بدليل ظني. الشنواني.

(٤) قوله: (كما إذا استحل صوم يوم العيد) فإنه لا يكفر، لأن حرمته لعارض، وهي الإعراض عن ضيافة الله. الشنواني.

(٥) قوله: (وما عطف عليه) يظهر الكلام بعطفه على «جحد» فتأمل. وقد حكى المصنف في شرحه خلافا في الكفر بجحد ضروري مِن العاديات كإباحة الأرز، وهو الظاهر، وذكر فيه أيضا عدم كفر الساجد لنحو الأب أي تعظيما لا عبادة؛ لأنه عهد في الجملة كقصة آدم ويوسف، بخلاف نحو شجرةٍ مما عبد جنسه فانظره. الأمير.

(٦) قوله: (وبين هذا المعطوف) وهو قوله: «أو استباح» والمعطوف عليه وهو قوله: «نفى لمجمع». وقوله: (تلازم) فيه نظر لأن الأول عام في كونه معلوما من الدين بالضرورة وغير معلوم، والثاني خاص بكونه معلوما من الدين بالضرورة كما حمله عليه الشارح، فالأولى أن يقول: عموم وخصوص مطلق. الشنواني.

[مبحثُ الإمَامَة أو الخِلَافة العُظمى]

١٣٠- وَوَاجِـبٌ نَصْـبُ إِمَـامٍ عَـدْلِ　　　بالشَّرْعِ فَاعْلَمْ لَا بِحُكْمِ العَقْلِ

ثُمَّ شرعَ في مباحث الإمَامة تبعًا للقوم[١] وإن كانتْ مِن الفقهيَّات، فقالَ: (وَوَاجِبٌ) على الأُمَّة[٢] وجوبًا كِفائيًّا (نَصْبُ إِمَامٍ)، أي: إقامته وتَوْلِيتُه[٣]؛ فيُخاطَبُ بذلك جميعُ الأمَّة، مِن ابتداء مَوته ﷺ إلى قيام السَّاعة، فإذا قام به أهل الحَلِّ والعَقد[٤] سقطَ عن غيرهم، لا فرق في ذلك بين زمن الفِتنة وغيره، هذا مذهب أهل السُّنَّة وأكثر المعتزلة، ومتى أُطلقتْ الإمامةُ انصرفتْ للخِلافة، وهي: **رِئاسةٌ عامَّة في أمور الدِّين والدُّنيا نيابةً عن النَّبي ﷺ**.

---

(١) **قوله: (تبعا للقوم)** لكثرة اختلاف الفرق الضالة فيها كما يأتي. **الأمير**.

(٢) **قوله: (على الأمة)** أي: عند عدم النصب من الله أو رسوله على التولية لمعين، وعند عدم استخلاف السابق غيره، وإلا فلا يجب النصب على الأمة، بل يكون المعين أو المستخلف إماما، ولو خلي الزمان عن سلطان ذي كفاية فالأمور مَوكُولة للعلماء، ويلزم الأمة الرجوع إليهم، ويصيرون ولاة، فإن عسر جمعهم على واحد، اشتغل كل قطر باتباع علمائه، فإن كثروا فالمتبع أعلمهم، فإن استووا قرع، وهذا من حيث انعقاد الولاية العامة، فلا ينافي وجوب متابعة العلماء مطلقا. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (نصب إمام)** ليقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم، وسد ثُغورهم وتجهيز جيوشهم، وقهر المُتغلبة والمُتَلصِّصَة وقُطاع الطريق، وإقامة الجمع والأعياد، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، والواجب نصبُ إمامٍ وإنْ لم يسر على طريقة المصطفى من الزهد في الدنيا. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (أهل الحَلِّ والعَقد)** أي: حل الأمور وعقدها، وهم العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم عند البيعة، أما بيعة غير أهل الحَل والعَقد فلا عبرة بها. **الشنواني**.

[شُروط الإمَامَة العَامَّة]

وَوصفَ الإمامَ بقوله: (عَدْلٍ)[1] وهو: الَّذي لا يميلُ به الهوى فيجُور في الحُكم، وهو في الأصل مَصدرٌ سُمِّي به[2] فوضِعَ مَوضِع العادل[3]، أو هو مصدر بمعنى العَدالة[4]، وهي: الاعتدال والثَّبات على الحقِّ، والمراد به: عدالةُ الشَّهادة[5]، وهي: وصف مُركَّب معنى[6] مِن خمسة شروط: الإسلام[7]، والبلُوغ، والعقل[8]، والحُرِّيَّة[9]، وعدم الفِسق بجارحةٍ[10] أو اعتقاد. فخرجَ: غيرُ المُكلَّف كالصَّبيِّ والمَعتُوه؛ لأنَّه قاصرٌ عن القيام بالأمور على ما ينبغي، والعبد؛ لأنَّه مشغولٌ بخدمة السَّيِّد لا يتفرَّغ للأمورِ، مُستحقَرٌ في أعين النَّاس لا يُهَاب ولا يُمْتَثلُ أمرُه، وأمَّا كونه ذكرًا فهو مأخوذٌ مِن تذكير الوصف؛ فلا يكون الإمام امرأة ولا خُنثى مشكلًا؛ لأنَّه

---

(١) قوله: (عدل) أي: في الابتداء وحالة الاختيار، إذ الإمامة تنعقد باستيلاء شخص عليها قهرا، ولو لغير أهل لها كصبي أو امرأة وعبد وفاسق، وتجب طاعته كالمستوفي الشروط فيما أمر به أو نهى عنه. **الشنواني**.

(٢) وقوله: (سمي) أي: الإمام، أي: وصف بالعدل. **الشنواني**.

(٣) قوله: (فوضع موضع العادل) أي: فهو مصدر بمعنى اسم الفاعل. **الشنواني**.

(٤) قوله: (بمعنى العدالة) ووصف به مبالغة، أو هو على حذف مضاف، أي: ذو عدل، أي: عدالة. **الشنواني**.

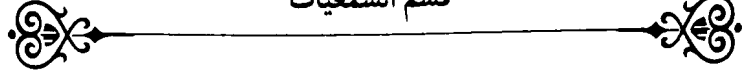
(٥) قوله: (عدالة الشهادة) لا عدالة الرواية إذ لا يشترط فيها الحرية والذكورية، فلا يكفي عدل الرواية حالة الاختيار. **الشنواني**.

(٦) قوله: (وهي) أي: العدالة. وقوله: (مركب معنى) أي: لا حِسا. **الأمير**.

(٧) قوله: (الإسلام) أي: ليراعي مصلحة أهل الإسلام. **الشنواني**.

(٨) قوله: (والبلوغ والعقل) لأن الصبي والمجنون يُولَّى عليهما فلا يليان أمر غيرهما. **الشنواني**.

(٩) قوله: (والحرية) لأن من به رق لا يُهاب، ولأنه مشغول بخدمة السيد. **الشنواني**.

(١٠) قوله: (بجارحة) أي: ذنب يقع من أحد جوارحه، أي: أعضائه. **الشنواني**.

أشبه بالنِّساء النَّاقصات العقل والدِّين الممنوعات مِن الخروج[١]، والفاسق لا يصلح لأمر الدِّين، ولا يُوثق بأوامره ونواهيه، والظَّالم يَختلُّ به أمر الدِّين والدُّنيا؛ فلا يصلحُ للولاية.

وقد عُلم مِن قوله: «نصب» أنَّ مُستجمِعَ شُروطِ الإمامةِ الصَّالحُ لها لا يصيرُ إمامًا بمُجرَّدِ صلاحيَّتهِ لها واستجماعه شروطها كما اتَّفق عليه الأئمة، بل لا بُدَّ مِن نصٍّ مِن اللهِ ﷻ[٢]، أو رَسوله ﷺ[٣]، أو مِن الإمام السَّابق[٤].

كما أنَّه يؤخذ مِن قوله: «عدل» بصيغة الإفراد أنَّه لا يجوز تَعدُّده في عصرٍ وبلدٍ واحد[٥] بالإجماع؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «مَن بايع إمامًا فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه[٦]، فليُطِعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق

---

(١) **قوله: (الممنوعات من الخروج)** أي: بغير إذن مالك أمرهن. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (لا بد من نص من الله)** كقوله تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ﴾ [ص: ٢٦]. والمناسب للمقام والزمان نصب جماعة المسلمين. **الأمير**.

(٣) **قوله: (أو رسوله)** كالنبي ﷺ بالنسبة لأبي بكر. **الشنواني**

(٤) **قوله: (من الإمام السابق)** كأبي بكر بالنسبة لعمر رضي الله عنهما، فإنه أوصى بالخلافة بعده لعمر. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (وبلد واحد)** المراد بالبلد القطر ما لم تتباعد الأقطار جدا، بحيث يتعذر أو يتعسر إنفاذ الحكم في القطر الآخر، وإلا جاز على المعتمد، لئلا تتعطل حقوق الناس وأحكامهم. **الشنواني**.

(٦) **قوله: (صفقة يده)** أي: صفقة هي يده، وهو كناية عن يده في يده والصفقة في الأصل الضربة، والمراد هنا ما ينشأ عنها الضربة وهو اليد، فالمراد بإعطاء اليد الطاعة الظاهرية، والمراد بثمرة القلب الطاعة الباطنية. **الشنواني**.

الآخر»[1][2] وفي رواية: «فاضربوه بالسَّيف كائنًا مَن كان»[3] ثم المراد مِن كونه عدلًا، أي: ولو ظاهرًا[4] عند النَّصب؛ لأنَّه الَّذي كُلِّفنا به، وهذه شرطٌ[5] في الابتداء[6] وحالة الاختيار، وقوله (بِالشَّرْعِ) مُتعلِّقٌ بـ: «وَاجِبٌ» وهو المقصود بالإفادة[7]، يعني: أنَّ وجوبَ نصبِ الإمام على الأُمَّة طريقهُ الشَّرع عند أهل السُّنَّةِ وجمهور المعتزلة؛ لوجوهٍ[8] عُمدتها[9]: إجماعُ الصَّحابة رضي الله تعالى عنهم، حتَّى جعلوه أهمَّ الواجبات، واشتغلوا به عن دفن النَّبيِّ ﷺ، وكذا عَقِبَ موتِ كلِّ إمامٍ إلى وقتنا هذا.

واختلَافُهم في تعيين مَن يصلُح خليفةً غيرُ قادحٍ في اتِّفاقهم على وجوب

---

(١) قوله: (عنق الآخر) لأنه باغي، وهذا يدل على منع إقامة إمامين فأكثر، لأنه يؤدي إلى المخالفة والفتن وزوال النعم. الشنواني.

(٢) صحيح مسلم: (١٤٧٢/٣، رقم: ١٨٤٤)، ومسند أحمد: (٤٥/١١، رقم: ٦٥٠١).

(٣) صحيح مسلم: (١٤٧٩/٣، رقم: ١٨٥٢)، ومسند أحمد: (٢٢٧/٣٠، رقم: ١٨٢٩٥).

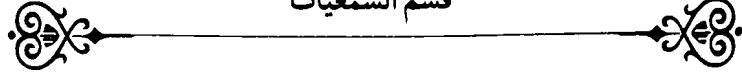
(٤) قوله: (ولو ظاهرا) فلا يشترط العدالة الباطنة، وهي الثابتة عند الحاكم. **الشنواني**.

(٥) في نسخة: شروط.

(٦) قوله: (وهذه شروط في الابتداء) أي: لا الدوام. الشنواني.

(٧) قوله: (وهو المقصود بالإفادة) أي: أولاً وبالذات، وسواه إنما هو مقصود ثانيًا وبالعرض. الشنواني.

(٨) قوله: (لوجوهٍ) راجع لأصل الوجوب، ومن الوجوه توقُّف نظامات الشرع عليه. **الأمير**. وعند الشنواني: قوله: (لوجوه) أحدها: أن الشارع أمر بإقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد، وذلك لا يتم إلا بإمام يرجعون إليه في أمورهم، فإن الخلق مع اختلاف الأهواء وتشتت الآراء أقل ما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك إلى التنازع، فيؤدي إلى هلاك الكثير. وثانيها: أن في نصب الإمام دفع ضرر عام وجلب مصلحة عائدة إلى الخلق معاشا ومعادا.

(٩) قوله: (عمدتها) فيه إشارة إلى أن هناك وجوها أُخر، مِن جملتها ما تقدم. **الشنواني**.

نَصبه، ولذا لم يقل أحدٌ منهم: لا حاجة إلى الإمام.

وكَمَّل البيتَ بقوله: (**فَاعْلَمْ**).

وأراد بقوله: (**لَا بِحُكْمِ العَقْلِ**) الرَّدَّ على بعض المُعتزلة[1] حيث ذهبوا إلى أنَّ وجوبَ نصبِ الإمام ليس بالشَّرع[2].

[بيانُ أنَّ الإمامةَ مَبحثٌ فقهيٌّ، ووجوب طاعة الإمام وحدودها]

١٣١- فَلَيْسَ رُكْنًا يُعْتَقَدْ في الدِّينِ	وَلَا تَزِغْ عَنْ أَمْرِهِ المُبِينِ

(**فَلَيْسَ**) نصبُ الإمامِ (**رُكْنًا يُعْتَقَد**) وجوبًا[3] (**فِي الدِّينِ**) متعلِّقٌ بـ(ركنًا)، أي: لا تتوهَّم مِن ذكري له في القواعد الكلاميَّة أنَّه مِن القواعد المُجمع عليها المَنقولة بالتَّواتر كالشَّهادتين والصَّلاة والزَّكاة وصوم رمضان والحجِّ، بل ليس هو منها، وكلُّ ما ليس كذلك فحُكمه حكم سائر الشَّرعيَّات يجبُ اعتقادُ ما صحَّ منها، ولا يكفُر منكره إلَّا إذا وُجِد شرطُه السَّابق[4] (**وَلَا تَزِغْ**) أي: لا تخرجْ (**عَنْ**) امتثالِ (**أَمْرِهِ**) ونهيِه (**المُبِينِ**) أي: الواضح الجاري

---

(١) **قوله: (بعض المعتزلة)** وهو الجاحظ وغيره. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (ليس بالشرع)** أي: بل بالعقل، وذلك لأن العقل يدرك حسنه، وكل ما هو كذلك فهو واجب، وهذا مبني على قاعدتهم من الحسن والقبح العقليين. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (وجوبا)** يعني وجوبَ الأصولِ المُكفرة تركه كما أفاده بعدُ. **الأمير**.

(٤) **قوله: (شرطه السابق)** وهو كونه مجمعا عليه معلوما من الدين بالضرورة، أي: ووجوب نصب الإمام واجب الاعتقاد لكن لا يكفر منكره، لأنه وإن سلم الإجماع عليه لكنه غير معلوم من الدين بالضرورة. **الشنواني**.

على قوانين الشَّرع[1]، ولا عن أمر خُلفائه ونُوَّابِه[2]؛ لأنَّ طاعته واجبةٌ على جميع الرَّعايا بالظَّاهر والبَاطن[3]؛ لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[4] [النساء: ٥٩]، ولقوله ﷺ: «مَن أطاعَ أميري فقد أطاعني[5]، ومَن عصىَ أميري فقد عصَاني»[6] فلا تجوز مخالفته.

[لا يُعزَلُ الإمامُ إلَّا بكُفرِه]

١٣٢- إِلَّا بِكُفْــرٍ فانْبِــذَنَّ عَهْــدَهُ ... فَــالله يَكْفِينَــا أذاهُ وَحْــدَهُ

(إلَّا) إذا أمرَ (بِكُفْرٍ)[7] صريحٍ ....

(١) في نسخة: الشريعة. قوله: (على قوانين الشرع) يعني ما لم يُجمع على تحريمه، ولا يعزل بالأمر به كما يأتي. **الأمير**.

(٢) **قوله: (ولا عن أمر خلفائه)** أي: ولا تزغ عن أمر خلفاء الإمام ونوابه، وعطف النواب مرادف أو تفسير. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (والباطن)** فإن أطاع ظاهرا فقط.. عصى. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (وأُولى الأمر منكم)** وهم العلماء والأمراء. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (من أطاع أميري فقد أطاعني)** وذلك لأن بطاعته تستقيم الأحكام وتحقن الدماء، وتحفظ الفروج وتسكن الفتن، ولا يطاع في الحرام والمكروه والمباح كما أفتى به الرملي واعتمده الزيادي، لكن قال ابن قاسم: ولو أمرَ بمباحٍ وجبَ؛ وارتضاه الرملي، وفي وقت قال: لا يجب في المباح، فقلت له: إلَّا أن يكون فيه مصلحة عامة للمسلمين؛ فوافق على الوجوب، فلو نادى بعدم شرب الدخان المعروف الآن، وجب عليهم طاعته لأن في إبطاله مصلحة عامة، إذ في تعاطيه خِسَّة لذوي الهيئات ووجوه الناس، خصوصا إذا كان في القَهاوي. **الشنواني**.

(٦) صحيح البخاري (٧١٣٧) وصحيح مسلم: (١٨٣٥).

(٧) **قوله: (إلا إذا أمر بكفر)** الأولى بمعصية، ولا يُعزل بأمره بفعلها، والمراد المعصية المجمع=

أو ضِمنيٍّ[1]؛ فلا تجوزُ طاعتُه إلَّا إنْ خِفتَ القَتلَ بقرائنِ الأحوال، فإنْ لم تخفَ القتلَ[2] وقدرتَ على طرحِ عَهدِه (فَانْبِذَنَّ) أي: فاطرحنَّ (عَهْدَهُ) وبيعته جَهرةً لكُفره المُوجِب لانخلاعه[3] عَن استِحقَاق التَّوفية له؛ إذ لم يجعل اللهُ للكافرين على المُؤمنين سبيلا، فإنْ لم تَقدِرْ على الجَهر بذلك فاطرَحْهُ سرًّا حتَّى تجدَ قُدرةَ القيام بخلْعِه (فَاللهُ يَكْفِينَا أَذَاهُ) أي الجائر الَّذي أمرَ بالكُفر وتلبَّس به. (وَحْدَهُ) إذ هو الَّذي ناصيته بيد قدرته[4].

١٣٣- بِغَيـرِ هَـذا لَا يُبَـاحُ صَـرْفُهُ وَلَيسَ يُعْزَلَ انْ يَزُولَ وَصْـفُهُ[5]

(بِغَيْرِ هَذَا) الكُفر مِن جميع المعاصي إذا ارتكبها مِن غير استحلالٍ (لَا يُبَاحُ) أي: لا يجوز (صَرْفُهُ) عن الإمامة وخلعه، لا سرًّا ولا جهرًا (وَلَيْسَ يُعْزَلَ) الإمام[6] (أَنْ يَزُولَ)، أي: إذا عُقدت البيعةُ لإمامٍ عَدلٍ ثمَّ زالَ (وَصْفُهُ) السَّابق، أعني العدالة؛ بطروِّ الفِسق؛ فإنَّه لا يَنعزِلُ عند الله تعالى، وإن

= عليها، وأما إذا أمر بمُحرَّم مختلفٍ فيه كأكل الخيل أو لعب الشطرنج، أو أمر بمكروه أو مندوب أو مباح وجبت طاعته، فالأقسام ثلاثة. **الشنواني**.

(١) **قوله: (أو ضمني)** كالأمر بالسجود للصنم. **الشنواني**.

(٢) في نسخة زيادة: فإن لم تَخفِ القتلَ بقرائن الأحوال.

(٣) في نسخة: انحلاله.

(٤) **قوله: (إذ هو)** أي: الله. **وقوله: (الذي ناصيته)** أي: الإمام، أي: ذاته، مِن إطلاق الجزء وهو الناصية التي هي مقدم الرأس وإرادة الكل. **وقوله: (بيد قدرته)** أي: بيدٍ هي قدرته. **الشنواني**.

(٥) لامُ (يعزل) مفتوحة بحركة همزةِ (أن) المنقولةِ إليها بعد حذفها، و(يُعزل) مبني للمفعول، بمعنى يُصيره الله منعزلا، والإضافة في (وصفه) عهدية، وهو الوصف الذي أجراه عليه في النظم، أعني: العدالة. انظر: «**هداية المريد**» ٢/١٣٠٨.

(٦) في بعض النسخ بإسقاط كلمة: «الإمام».

استحقَّ العزلَ[1]، خِلافًا لطَائفة ذهبوا إلى ذلك[2].

[وجوبُ الأمرِ بالمَعْروف والنَّهي عن المُنكر]

١٣٤- وَأْمُرْ بِعُرْفٍ وَاجْتَنِبْ نَمِيمَهْ وَغِيبَةً وَخَصْلَةً ذَمِيمَهْ

ولمَّا فرغَ مِن الإمامة عقَّبها بما يتوقَّفُ القيام به غالبًا عليها، وهو الأمرُ بالمعروف والنَّهي عن المنكر، فقال: (وَأْمُرْ بَعُرْفٍ)[3] وَانْهَ عن مُنكرٍ[4] وُجوبًا كِفائيًّا[5]، وإنَّما تركَ النَّهي عن المنكر لاستلزام الأمر له[6]، وآثرَ الأمرَ لشَرفه[7].

---

(١) قوله: (وإن استحقَّ العزلَ) أي: عند الناس. يعني: أن الأليق به العزلُ، لكن لا يُعزل بالفعل؛ لأن عزل الإمام صعب يترتب عليه مفاسد. **الأمير**.

(٢) أي ذهبوا إلى انعزاله بمجرد فسقه.

(٣) قوله: (وأمر بعُرف) بضم العين، وهو ما عرفه الشرع، أي: عدَّه حسنا، وهو الواجب والمندوب. **الشنواني**.

(٤) قوله: (وانه عن منكر) وهو ما كرهه الشرع، أي: ذمَّه وهو الحرام والمكروه، فيندب الأمر بالمندوب والنهي عن ارتكاب المكروه، ويجب الأمر بالواجب والنهي عن الحرام. **الشنواني**.

(٥) قوله: (وجوبا كفائيا) أي: إذا قام به البعض سقط الطلب عن الباقين، وهو فوريٌّ إجماعا، فمن أمكنه أن يأمر بمعروفين وجب عليه الجمع، كمن يرى جماعة تركوا الصلاة فيأمرهم بكلمة واحدة فيقول لهم: قوموا للصلاة، وإنْ لم يُمتثل ما أَمر به أو نَهى عنه، بل ولو كان الآمر مُصرا على عدم فعل ما أمر به، والناهي لم يجتنب ما نَهى عنه، ولهذا قال إمام الحرمين: وعلى متعاطي الكاس أن ينكر على الجلاس، وقال الغزالي: يجب على من غصب امرأة على الزنا أمرُها بستر وجهها عنه. **الشنواني**.

(٦) قوله: (لاستلزام الأمر له) أي: يلزم من الأمر بالمعروف النهي عن المنكر، لأنّ الأمر بالشيء نهي عن ضده، فإذا أمرتَ بالصلاة كان ذلك الأمر مُستلزما لقولك: لا تتركها. **الشنواني**.

(٧) قوله: (لشرفه) أي: لتعلقه بالمحمود. **الأمير**.

والعُرف لغة في[1] المعروف[2]، وهو: اسمٌ جامعٌ لكلِّ ما عُرِف مِن طاعة الله ﷻ والتَّقرُّبِ إليه، والإحسان إلى النَّاس، وكلِّ ما نَدبَ إليه الشَّرعُ[3]، والمُنكر ضِدُّه، وهو: مِن الصِّفات الغالبة[4]، أي: أمرٌ معروفٌ بيْنَ النَّاس إذا رأوه لا يُنكِروه[5].

والدَّليلُ على وجوبهما بالشَّرع عندنا الكتابُ والسُّنَّة والإجماعُ، كقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] الآية، وكحديث أبي سعيدٍ الخُدريِّ ﵁ قال: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقولُ: «مَن رَأى مِنكُمْ مُنكرًا فليُغيِّرْهُ بيده[6]، فإنْ لم يَستَطِع فبِلسَانِه، فإنْ لم يَستطِعْ فبقَلْبِه، وذَلِكَ أَضْعفُ الإيمانِ»[7][8].

---

(١) وقع في المطبوع كذا: والعُرف لغةً: المعروفُ.

(٢) **قوله: (لغة في المعروف)** أي: فيما هو مسمى بالمعروف، فالمحمود الشرعي له اسمان: عرف ومعروف. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (ما ندب إليه الشرعُ)** أي: طلبَ الناس إليه. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (وهو)** أي: كلٌّ مِن المعروف والمنكر. قوله: **(مِن الصفات الغالبة)** أي: التي غلبت عليها الاسمية، أي: صار يُستعمل استعمالَ الأسماء، وإن كان في الأصل وصفا تابعا لموصوف، فتقول: هذا أمر معروفٌ، فهو صفة لأمر. **الشنواني**.

(٥) **وقوله: (بين الناس)** أي: العلماء. **وقوله: (لا ينكروه)** أصله: لا ينكرونه فحذت نونه تخفيفا. **الشنواني**. ووقع في المطبوع: لا ينكرونه.

(٦) **قوله: (فليغيره بيده)** أي: يزيله بالتَّصرّف الفعلي كأن يحُولَ بين الضّارب والمضروب، هذه مرتبة الولاة، وبعدها مرتبة العلماء، وما بعدها مرتبة العامة. **الشنواني**.

(٧) **قوله: (وذلك أضعف الإيمان)** أي: إنكار القلب أقل ثمرات الإيمان، أو المراد بالإيمان الأعمال مجازا كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي: صلاتكم جهة بيت المقدس، فاندفع ما يقال: قد يكون الشخصُ ساكتا مِن غير أمر وإيمانه أقوى. **الشنواني**.

(٨) صحيح مسلم: (١/٦٩، رقم: ٤٩)، ومسند أحمد: (١٨/٤٢، رقم: ١١٤٦٠).

[شروطُ الأمر بالمَعْروف والنَّهي عن المُنكر]

ومِن(١) شروطِ(٢) الأمر بالمعروف: **أنْ يكونَ الآمرُ عالمًا بما يأمرُ به وينهىَ عنه**؛ فلا يحلُّ(٣) للجَاهل بالحُكم(٤) النَّهيُ عمَّا يَراهُ، ولا الأمرُ به، **وأنْ يأمنَ**(٥) **أنْ يؤدِّيَ إنكارُه إلى مُنكرٍ أكبرَ منه**، كأنْ ينهى عن شُرب الخمر، فيؤول نهيُه عنه إلى قتل النَّفس أو نحوه، **وأنْ يغلبَ على ظنِّه**(٦) **أنَّ إنكارَهُ المُنكرَ مزيل له**، وأنَّ أمرَهُ بالمعروف مُؤثِّرٌ في تحصيله؛ فعدم الشَّرطين الأوَّلين(٧) يوجبُ التَّحريمَ، وعدمُ الشَّرط الثَّالث يُسقِط الوجوبَ

---

(١) **قوله: (ومن شرط)** الأولى حذف «مِن» لأنه ذكر جميع الشروط. **الأمير**.

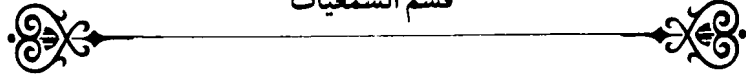
(٢) في نسخة: شرط.

(٣) في نسخة: لا يجوز.

(٤) **قوله: (فلا يحل للجاهل بالحكم)** أي: ما لم يخبره عالمٌ بأنه مجمع عليه أو محرم باعتقاد الفاعل، أما مَن ارتكب من يرى إباحته بتقليدٍ صحيح كشافعي قلد أبا حنيفة في جواز وضع القصب في الشاش، والمنديل والدكة والطلي بالذهب والفضة، وكحنفي قلد الشافعي في عدم وجوب زكاة الحُلي فلا يحل الإنكار عليه. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (وأن يأمن)** فإنْ خافَ أن يؤدي إلى ذلك لم يجب على غير النّبي. **الشنواني**.

(٦) **قوله: (وأن يغلب على ظنه)** قال القرافي وغيره: ومقتضاه أنه لو ظن عدم إفادته أو شك فيها أنه لا يجب، وقال السعد والآمدي: بالوجوب، واتفق الثلاثة على عدم الوجوب إذا أيس من إجابته، لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني، ولا يقال يجب وإن لم يؤثر إعزازا للدين، لأنا نقول ربما يكون ذلك إذلالا له، قال مالك: لا ينبغي للعالم أن يتكلم بالعلم عند من لا يطيعه فإنه إهانة للعلم، وقال أكثر الشافعية: لا يشترط هذا الشرط لأن الذي عليه هو الأمر والنهي لا القبول، كما قال تعالى: ﴿مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾ [المائدة: ٩٩]. وقال تعالى: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الذاريات: ٥٥] أي: عِظ فإنَّ الموعظة تنفعهم، قال الغزالي: ولا يخلو القلب عن التأثر بسماع الإنكار واستشعار الاحتراز عند التغيير بالمعاصي. **الشنواني**.

(٧) **قوله: (بالشرطين الأولين)** وهما: كونه عالما، وأمنُه وقوعَ ذنبٍ أكبرَ. وقوله بعد: (يوجب التحريم) أي: تحريم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. **الشنواني**.

ويبقى الجواز والنَّدبَ[١].

[مراتبُ إنكارِ المُنكرِ]

ومَراتبُ الإنكارِ ثلاثةٌ:

أقواها: أنْ يُغيِّرَ بيده، وهو واجبٌ عينًا[٢] فورًا مع القدرة، فإنْ لم يَقدِر على ذلكَ انتقلَ للتَّغيير بالقول، ولْيكُن أوَّلًا بالرِّفق واللِّين، فإنْ عجزَ انتقل إلى الإنكار بالقلب وهي[٣] أضعفها، ولا يشكل على هذه القاعدة قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ﴾ [المائدة: ١٠٥] لأنَّ معناها: إذا فعلتم ما كُلِّفتُم[٤] به لا يضرُّكُم تقصيرُ غيرِكم؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤].

[تعريف النَّميمَة وبيان تحريمها]

ولمَّا كانَ اجتنابُ الغِيبَة والنَّميمة داخلًا في الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر[٥]؛ عقَّبه بقوله: (وَاجْتَنِبْ نَمِيمَهْ) أي: انفُر[٦] منها وتَباعدْ عنها،

(١) **قوله: (وعدم الشرط الثالث)** وهو ظنُّه التأثير. وقوله: (ويبقى الجواز) أي: إذا قطعَ بعدم الإفادة. وقوله: (والنَّدب) أي: إذا تردد في الإفادة وعدمها، فأو بمعنى الواو. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (وهو واجب عينا)** أي: إنْ لم يوجد غيره، وإلا كان كفائيا. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (وهي)** أي: مرتبة الإنكار بالقلب.

(٤) **قوله: (ما كلفتم به)** مِن فعل الواجبات وترك المحرمات، ومِن جملة الواجبات: **الأمرُ** بالمعروفِ والنهي عن المنكر. **الشنواني**. وفي نسخة: أمرتم به. بدل: كلفتم به.

(٥) **قوله: (داخلا في الأمر)** وجه الدخول: أنك إذا قلت لمن يغتاب أو ينم: اجتنب الغيبة أو النميمة.. كان أمرا بالمعروف، وإذا قلت له: لا تنم ولا تغتب.. كان نهيا عن منكر. **الشنواني**.

(٦) في نسخة: تَعرَّى. وفي أخرى: فرَّ.

والأمرُ فيه للوجوب العينيِّ، والمُراد مِن الاجتناب: ما يَعمُّ القولَ والفعلَ[1] والسَّماع والاعتقاد والعمل[2].

والنَّميمةُ: نقلُ كلامِ النَّاس بعضِهم إلى بعضٍ على وَجْهِ[3] الإفساد. أي: على جهة يترتَّبُ عليها الإفسادُ بينهم، وهي مُحرَّمة إجماعًا ما لم تَدْعُ الحاجةُ إليها وإلَّا جازتْ، كما إذا أخبركَ شخصٌ[4] أنَّ إنسانًا يريدُ الفتكَ بك أو بمالك أو بأهلك؛ فهذا ونحوه ليس بحرام، وقد يكونُ بعضه واجبًا وبعضه مُستحبًّا[5]، كما صرَّح به النَّووي رحمه الله تعالى، والمذاهب مُتَّفقةٌ على أنَّها

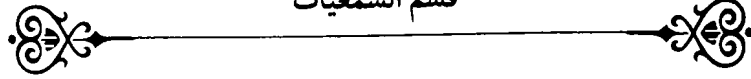
---

(١) **قوله: (ما يعم القول)** كقوله: فلان شتمكَ، وقوله: **(والنقل)** بالنون والقاف، وهذا أعم مما قبله لأنه يشمل الكتابة والإشارة بأن فلانا قال في حقك كذا، وفي نسخة: «والفعل» وهو مغاير لما قبله، بأن يشير بإشارة يفهم منها نقل كلام الغير، فيجتنب كلا من القول والفعل. **الشنواني**. وحشَّى **الأميرُ** على أنها: والفعل، فقال: **قوله: (والفعل)** أي: كالإشارة، واعتقاد صحتها والعمل بمقتضاها، كذا أفاده شيخنا. **الأمير**.

(٢) **قوله: (والسماع)** بأن يسمع النمام حين ينم فيجتنبه بأن لا يسمعه. **قوله: (والاعتقاد)** بأن يعتقد حقيَّة ما نم به فيجتنبه، لأن النمام فاسق والفاسق لا يقبل خبره. **قوله: (والعمل)** فيجتنبه بأن لا يعمل بمقتضى ما نُمَّ إليه، بل يعده كالعدم، قال الغزالي: كل من حملت إليه نميمة وقيل له: قال فلان في حقك كذا لزمه ستة أمور: أن لا يصدقه لأنه فاسق، وأن ينهاه عن ذلك، وينصحه، ويقبح له فعله، وأن يبغضه في الله لأن الله يبغضه، والبغض في الله واجب، وأن لا يظن بالمنقول عنه الغائبِ السُّوءَ، لقوله تعالى: ﴿ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞ﴾ [الحجرات: ١٢] وأن لا يحمله ما حُكي له على التجسس والبحث عن تحقيق ذلك، قال تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُواْ﴾ [الحجرات: ١٢]. وأن لا يحكي نميمة عنه، فيقولَ: فلانٌ حكى لي كذا فيصير به نامًّا. **الشنواني**.

(٣) في نسخة: على جهة.

(٤) **قوله: (أخبرك شخص)** أي: لتكون على حذر. **الأمير**.

(٥) **قوله: (وقد يكون بعضه واجبا)** كما إذا تيقنتَ أو ظننتَ ظنا قويا أن فلانا يريد أن يفتك بك، أو يأخذ مالك أو يتعرض لأهلك. وقوله: (وبعضه مستحبا) أي: إذا ترددت أو=

كبيرةٌ؛ لحديث الصَّحيحين: «لا يدخلُ الجنَّة نَمَّامٌ[1]»[2].

[تعريف الغِيبَة وبيان تحريمها]

(وَغِيبَةً)[3]، أي: ويجبُ عليكَ أيَّها المُكلَّف أنْ تجتنبَ الغِيبَةَ، وهي: **ذكرُ الإنسانِ[4] بما فيه[5] ممَّا يَكرَهُهُ[6]**، سواءٌ ذكرتَهُ بلفظكَ ....

= ظننت ظنا غير قوي. **الشنواني**.

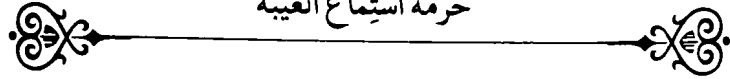
(١) صحيح مسلم: (١٠١/١، رقم: ١٠٥)، ولفظ البخاري: (١٧/٨، رقم: ٦٠٥٦): «فَقَالَ لَهُ حُذَيْفَةُ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: لَا يَدْخُلُ الجَنَّةَ قَتَّاتٌ».

(٢) **قوله**: (نمام) للنسبة كتمَّار، فهي صيغة نسب لا صيغة مبالغة، والمراد: لا يدخل مع أهل الصلاح إلّا إن غُفر له، أو استحق ذلك، ولك حمله على المُستحل؛ لكن لا يناسب الغرضَ في مثل هذا المقام فتبصر. **الأمير**.

(٣) **قوله**: (وغيبة) ظاهر المادة يؤيد ما قيل: إن ما في الحضور بهتان لا غيبة. ثم مما يعين على ترك الغيبة شهود أنَّ ضررَهَا في النَّفسِ.. فإنَّ المُغتابين مُثلوا في حديث الإسراء بـ«قوم يَخْمِشُونَ وجوهَهم وصدورهم بأظفارَ مِن نُحاسٍ» [مسند أحمد ٢٢٤/٣. وسنن أبي داود، برقم: ٤٨٧٨]، وتؤخذ حسناتهم للمُغتاب وتُطرح عليهم سيئاتهم، فالعيب حينئذ إنما هو فيهم، على أنَّ ما يغتابونَ به غالبا غير مُحقق، وإثم الغيبة مُحققٌ، وعلى فرض تحقق العيب يمكن التوبة منه مع عذر القضاء في الحقيقة، فالعاقلُ مَن اشتغلَ بعيوب نفسه؛ فإن قال: لا أعلم لي عيبًا! فاشتغاله بعيوب الناس أعظمُ عيبٍ، ومُجرَّبٌ أنه يفتح باب كثرة العيوب فيمن تعاطاه. **الأمير**.

(٤) **قوله**: (ذِكرُ الإنسانِ) أي: المعروفِ عند الذاكر، فلو كانَ مُبهمًا عندهما جازتْ، كقولك: أهل قرية كذا وأردتَ بعضًا غيرَ مُعينٍ، فلو كان مُبهما على السامع دون الذَّاكر حرمت على الذاكر دونَ السامع. **الشنواني**.

(٥) **قوله**: (بما فيه) وإلا زاد إثم الكذب، ومِن الضلال قول بعض العامة: ليس هذا غيبة إنما هو إخبارٌ بالواقع فكأنه لا يرضى إلا أنْ تكونَ الغيبة بنية وإحرام، وربما جره ذلك لكفر الاستحلال. **الأمير والشنواني**.

(٦) **قوله**: (بما يكرهه) أي: في دينه أو دنياه أو خلقه أو أهله، ففي سنن أبي داود [٤٨٧٥]=

أو كتابتِكَ[1] أو أشرتَ إليه بعينكَ أو يدِكَ أو رأسِكَ.

وضَابِطهُ: كُلُّ مَا أفهمتَ بِهِ غيركَ نُقصانَ مُسلمٍ[2] فهو غِيبةٌ مُحرَّمةٌ[3] بالإجماع، وفي القرآن الشَّريف: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ [الحجرات: ١٢] الآية.

[حرمةُ استِماع الغيبة]

وكما تحرمُ الغِيبةُ على المُغتَابِ.. يَحرُمُ استِماعُها وإقرارُهَا، والغيبة بالقلب[4] مُحرَّمةٌ كهي باللِّسان، وقد استُثنِي مِن ذلك ....

= والترمذي عن عائشة قالت: قلت للنبي ﷺ: حسبُكَ من صفية كذا وكذا، تعني قصيرة، فقال: «لقد قلتِ كلمة لو مُزجت بماء البحر لمزجته». أي: غيرته طعما أو ريحا لشدة نتنها وقُبحها. **الشنواني**.

(١) **قوله: (سواء ذكرته بلفظكَ)** كأن تقول فلان فعل كذا. وقوله: **(أو كتابتك)** كأن يشتمه فيه، أو يقول فيه: قال فلان كذا على وجه تنقيصه والشناعة عليه، فإذا أراد بيان غلطه لئلا يُقلَّد أو بيان ضعفه في العلم لئلا يُغتَر به ويُقبَلَ قولُه.. لم يكن غيبةً بل نصيحةً واجبةً يُثابُ عليها، ومِن هذا قولك: هذا من فلان غلط أو خطأ أو جهالة أو هفوة، كما يقع في عبارات كثيرة فلا يكون غيبة. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (نقصان مسلم)** خرج الكافر، فإن كان حربيا فلا غيبة فيه، أو ذميا فتحرم غيبته، والتقييد بالمسلم لشرفه، وقال الشيخ الدلجموني: المعتمد جواز غيبته، وأما النميمة فعامة في المسلم وغيره. **الشنواني. قال الشرواني نقلا عن علي الشبرملسي في حواشي التحفة:** (وبقي ما لو اغتاب ذميا؛ فهل يسوغ الدعاء له بالمغفرة ليتخلص هو من إثم الغيبة أو لا؟ ويكتفي بالندم لامتناع الدعاء بالمغفرة للكافر.. كلٌّ محتمل، والأقرب: أن يدعو له بمغفرة غير الشرك، أو كثرة المال ونحوه مع النَّدم) **انظر حواشي الشرواني على تحفة المحتاج ٥/٢٥٥.**

(٣) **قوله: (محرمة)** وهي كبيرة عند المالكية ولو في غير العالم وحامل القرآن، وعندنا معاشرَ الشافعية كبيرةٌ في حق طالب العلم وحامل القرآن صغيرة في حق غيرهما. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (والغيبة بالقلب)** بأن تعتقدَ نقصانَ شخصٍ، ومحل ذلك في غير مَن شاهد، وأما التكلم=

ما نَظمَهُ الجَوجَريُّ[1] في قوله:

لســــتٍّ غـيبـةً كـررْ وُخـذْهَـا ‏ ‏ ‏ ‏ مُنظّمـةً[2] كـأمثـالِ الجواهرْ[3]

تَظلَّمْ واســتَعِن واســتفتِ حَذِّرْ ‏ ‏ ‏ ‏ وَعرِّف واذْكُرنْ فِســقَ المُجاهرْ[4]

= فحرام مطلقا، ولا يخلصه منه قوله: رأيت بعيني، ومِن المعفو عنه مجرد الخُطور الذي لا يصل إلى الظن. **الأمير والشنواني**.

(١) **قوله: (الجوجري)** بجيمين على الصواب، وفي نسخة بدل الثانية هاء. **الأمير**. **وهو** العلامة محمد بن عبد المُنعم بن محمد الجوجري القاهري الشافعي، **ولد سنة: (٨٢١ هـ)** بجوجر، ثم رحل إلى القاهرة وحفظ القرآن، والمنهاج الفرعي، والأصلي، وألفية ابن مالك، **ومن شيوخه**: الحافظ ابن حجر، والشهاب السخاوي، والجلال المحلي، والمناوي وغيرهم، أذن له غير واحد من شيوخه بالإقراء والإفتاء وتصدى لذلك في حياة مشايخه، حتى كان الجلال المحلي يرسل له الفضلاء للقراءة عليه في تصانيفه وغيرها، **ومن مؤلفاته**: كتب شرحا على «عمدة السالك» لابن النقيب سماه: «تسهيل المسالك» وله شرح على «الإرشاد» وله شرح على «شذور الذهب» وغيرها من المؤلفات. **توفي سنة: (٨٨٩ هـ)**.

(٢) في (نسخة): منظومة.

(٣) **قوله: (لست)** جار ومجرور متعلق بـ(كرِّر)، (واللام) للتعليل أو بمعنى من، والمعدود محذوف، أي: في ستة مواضع، و**(غيبةً)** مفعول مُقدم لـ(كرر)، أي: كَرِّرْ غيبةً بحسب الحاجة وقدْرِها. **قوله: (منظمة كأمثال الجواهر)** حالٌ، أي: خُذها حالَ كونها مُنظمة وحال كونها كأمثال الجواهر. **الشنواني**.

(٤) في (نسخة): الجاهر. **قوله: (تَظلَّم)** أي: اذكر ظُلمَ مَن ظلمكَ عند الحاكم وغيره، فتقول: فلانٌ ظلمني وأخذ كذا، وفي الحديث: «إن لصاحب الحق مقالا»، وفيه: «مَطل الغني ظلم» **قوله: (واستعن)** على تغيير المُنكر وردِّ العاصي على الصواب، فتقول لمن ترجو قدرته على إزالة المنكر: فلانٌ يعمل كذا فازجره عنه، بشرط أنْ تقصدَ التوصلَ إلى إزالة المنكر، فإن لم تقصد ذلك حَرُمَ. **قوله: (واستفت)** كأن تقول للمفتي قد ظلمني فلان فهل له ذلك أم لا؟ وقد قالت هند بنت عتبة للنبي ﷺ: إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني أنا وولدي، أفآخذ مِن غير علمه؟ قال: «خذي ما يكفيكِ وولدك بالمعروف». ولم ينهها عن ذلك. **قوله: (حَذِّر)** أي: حذر شخصا يريد اجتماعا على آخر وبه عيب نصحا له، فإن كان=

والتَّوبة تنفعُ في الغِيبة مِن حيثُ الإقدامُ عليها، وأمَّا مِن حيثُ الوقوعُ في حُرمَةِ مَن هي له فلا بُدَّ فيها مع التوبة مِن طلب عفو صاحبها عنهُ، ولو بالبَراءة المجهولِ متعلَّقُها[1].

[بيانُ داءِ العُجْب وسِر تحريمِه]

(وَخَصْلَةٍ) أي: ويجبُ عليك أنْ تجتنِبَ خصلةً (ذَمِيمَهْ) أي: مذمومة شرعًا.

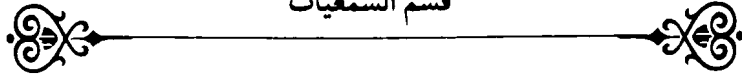
١٣٥- كَالعُجْبِ والكِبْرِ وَدَاءِ الحَسَـدِ وَكـالمِرَاءِ وَالجَـدَلْ فَاعْتَمِـدِ

(كَالعُجْبِ) وهو: رؤيةُ العِبادة واستعظامُها مِن العبد، فهو معصيةٌ متعلِّقةٌ بالعِبادة[2] هذا التَّعلُّق الخاصَّ[3]، كما يعجب العابد بعبادته، والعالم بعلمه، والمطيع بطاعته؛ فهذا حرام غير مُفسدٍ للطَّاعة، لأنَّه يقعُ بعدها، بخلافِ

= لأجل عداوة أو تفكه بالأعراض ومشي مع الهوى حرم، وإن حصلت به مصلحة، ولا يتعرض لذكر عيب إن انكف بدون ذكره، وإلا ذكر له بعض العيوب إن انكف به، وإلا ذكر جميع عيوبه. **قوله: (وعرف)** أي: أظهر الشخص بعيبه إذا كان لا يُعرف إلا به، كالأعرج والأعمش. **قوله: (واذكر فسق المُجاهر)** أي: بفسقه فتذكر ما يُجاهر به ويُصِرُّ عليه. **الشنواني**.

(١) **قوله: (المجهول متعلقها)** هذا عند المالكية، وأما عند الشافعية فيشترط تعيين متعلقها، ومما يُرجى بركته الاستغفار لأصحاب الحقوق، ومن أوراد سيدي أحمد زروق: أستغفر الله العظيم لي ولوالدي ولأصحاب الحقوق علي وللمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الأحياء منهم والأموات خمسَ مرات بعد كل فريضة، وإن ضم لها الصمدية ثلاثا ووهبها لأصحاب الحقوق كان حسنا. **الشنواني**.

(٢) في (ب) والمطبوع: بالعباد.

(٣) **قوله: (هذا التعلق الخاص)** معمول لـ(متعلقة) ومعنى كونه خاصا: رؤيتها وظنه في نفسه بسببها استحقاق منزلة. **الشنواني**.

الرِّياء فإنَّهُ يقعُ معها فيفسدُها[1] ، **وإنَّما حَرُمَ العُجْبُ ؛ لأنَّهُ سوء أدبٍ مع الله تعالى ، إذ لا ينبغي للعبدِ أن يستعظمَ ما يَتقرَّبُ به لسيِّده ، بل يستصغِره بالنِّسبة إلى عَظمة سيِّده ، لا سيِّما عظمته ﷻ ، قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾** [الأنعام: ٩١] ، **أي: ما عَظَّمُوه حقَّ تعظِيمِه.**

ومثلُ العُجْبِ[2] الظُّلمُ ، والبَغي[3] ، والحِرابة ، والغِشُّ ، والخَديعةُ[4] ، والكَذب لغير مصلحةٍ شرعيَّةٍ[5] ، وتركُ الصَّلاة ، ومنعُ الزَّكاة ، وعُقوق الوالدين.

(١) **قوله: (فيفسدها)** هذا يفيد أن الرياء مفسد للعمل ، بحيث لا يكفي في الخروج من العهدة بل تطلب إعادته ، والذي صرَّح به بعض المحققين أنه مُحبِط للثواب فقط ، مع وقوع العمل صحيحا. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (ومثل العجب)** أي: في كونه خصلة ذميمة ، هذا بيان لما أدخلته الكاف ، وإنما خص المؤلف ما ذكره مع أنه ليس مِن الفن.. اهتمامًا بعيوب النفس ، فإن بقاءها مع إصلاح الظاهر كلبس ثياب حسنة على جسد مُلطخ بالقاذورات. **الأمير**.

(٣) **قوله: (والبغي)** هو لغة: مجاوزة الحد ، وشرعا: الخروج عن طاعة الإمام. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (والحِرابة)** أي: قطع الطريق. **قوله: (والغش)** هو التلبيس على الناس ، كأن يخلط الرديء بالجيد ، روي أن النبي ﷺ مر برجل يبيع طعاما فأعجبه ، فأدخل يده فرأى بللا فقال له: «ما هذا يا صاحب الطعام؟» قال أصابته السماء ، فقال: «أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس؟» ثم قال: «من غش فليس مني». أي: فليس على طريقتي الكاملة. **قوله: (والخديعة)** وهي أن توهم غيرك خلاف ما تخفيه من المكروه ، كأن تحسن له المبيع حتى تخفي عيبه. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (لغير مصلحة شرعية)** وأما إن كان لمصلحة شرعية فيجوز ، كالكذب على الكفار بأن المسلمين في أُهبَة الحرب ، إذا قصد بذلك إرهابهم فإنه مندوب ، وكالكذب لإصلاح ذات البَيْن ، قيل: والكذب للزوجة تطييبا لنفسها. **الشنواني**.

[تعريفُ الكِبْر وبيان حُرمتِه]

(وَالكِبْرِ) وهو بَطر الحقِّ[1] وغَمْطُ النَّاس، لحديث: «لن يدخلَ الجنَّةَ مَن في قلبه مِثقالُ ذرَّة مِن الكِبْر» فقالوا: يا رسول الله إنَّ أحدنا يحبُّ أنْ يكونَ ثوبُه حسنًا ونعلُه حسنةً، فقال ﷺ: «إنَّ اللهَ جميلٌ يُحِبُّ الجمالَ[2]، ولكن الكِبْر بطر الحق وغمص ـ أو وغمط[3] ـ النَّاس» بالصَّاد والطَّاء المُهملتين، وبَطر الحقِّ: رَدُّه على قائله، وغَمْصُ النَّاس: احتِقارُهم[4]، والكِبر على الصَّالحين وأئمَّة المسلمين حرامٌ معدودٌ مِن الكبائر، وهو مِن أعظم الذُّنوب القلْبيَّة، وعلى أعداء الله[5] والظَّلمة مطلوبٌ ....

(١) قوله: (وهو بطر الحق) أي: عدم قبوله، أي: من آثاره وعلامته بطر الحق، وإلّا فالكبر صفة في النفس ينشأ عنها ذلك. **الشنواني**. وبَطَر: بفتح الموحدة والمهملة.

(٢) قوله: (جميل) أي: متصف بصفات الجمال، وهي الصفات الثبوتية. قوله: (يحب الجمال) أي: يثيب الإنسان على إظهار النعم، فالتجمل بالملابس والمراكب والدور والخدم والقصور، لا يلزم أن يكون كبرا بل **يكون واجبا** في حق ولاة الأمور وغيرهم إذا توقف عليه تنفيذ الواجب، فإن الهيئة المُزرية بولاة الأمور وغيرهم لا تصلح معها مصالح العامة الآن، لما طبعت عليه النفوس في العصور المتأخرة مِن التعظيم بالصور، عكس ما عليه السلف الصالح مِن التعظيم بالدين والتقوى، **ويكون مندوبا** في الصلوات والجماعات والحروب لرهبة العدو، والمرأة لزوجها، والعلماء لتعظيم العلم في نفوس الناس، **ويكون حراما** إذا كان وسيلة لمحرم كمن يتزين للأجنبيات لوقوع الفجور بهن، **ومكروها** إذا كان للتطاول على أمثاله، **ومباحا** إذا خلي عن هذه الأسباب ولم يقصد به إظهار النعمة. **الشنواني**.

(٣) قوله: (وغمص الناس) بالصاد كما رواه الترمذي، وغمط الناس بالطاء كما رواه مسلم. **الشنواني**.

(٤) قوله: (احتقارهم) أي: انتقاصهم والتهاون بحقوقهم. **الشنواني**.

(٥) قوله: (وعلى أعداء الله) أي: الكفار، والمراد بالكبر عليهم احتقارهم لأجل ما هم عليه من الكفر والمعصية، فيبغض حالتهم قولا وفعلا، لا لاحتقار ذاتهم. **الشنواني**.

شرعًا[١] حسنٌ عقلاً.

[بيان داء الحسد ووجوب اجتنابه]

(وَدَاءِ الحَسَدِ[٢]) أي: ويجبُ عليكَ أنْ تجتنبَ داءً هو الحَسدُ، **وهو: تمنِّي زوال نعمةِ[٣] المَحسُودِ، سواءٌ تمنَّى انتقالها إليه أم لا.**

ودليلُ تحريمه الكتاب والسُّنَّة والإجماع، ففي القرآن: ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ[٤]﴾ [الفلق: ٥] وفي السُّنَّة: «إيَّاكُم والحَسدَ فإنَّ الحسدَ يأكلُ الحسناتِ[٥] كما تأكلُ النَّارُ الحطبَ» أو «العُشبَ»[٦].

---

(١) **قوله: (مطلوب شرعا)** معناه: بغض حالتهم قولا وفعلا، لا تحقيرهم في ذواتهم. **الأمير.**

(٢) **قوله: (الحسد)** دواؤه النَّظرُ للوعيد، مع أنه إساءة أدب مع الله تعالى كأنه لا يُسلِّمُ له حُكمَهُ مع غصته بعدد ما يرى مِن نعم الله تعالى التي لا تحصى، وغالبا يقطع عنه المدد، من طلب شيئا لغيره وجده في نفسه. **الأمير.**

(٣) **قوله: (زوال النعمة)** قيدٌ، أما حب مثلها مع بقائها فغبطة محمودة في الخير كما ورد [في الصحيحين]: لا حسد إلا في اثنتين. **الأمير.**

(٤) **قوله: (ومن شر حاسد)** شره كثير، منه غير مكتسب وهو إصابة العين، ولا يخص البصير، والمكتسب كثير فيسعى في تعطيل الخير عنه، وتنقيصه عند الناس، ويحقد عليه وربما دعا عليه أو بطش به إلى غير ذلك. **الأمير والشنواني.**

(٥) **وقوله: (فإن الحسد يأكل الحسنات)** أي: يُذهبها، ظاهره مشكلٌ على أهل السنة مِن أن السيئة لا تمحو الحسنة، ويؤول بأن يقال: يحمل الحاسد على أن يفعل بالمحسود ما يحرم عليه كإتلاف ماله وهتك عرضه، فتنصرف حسنات الحاسد إلى المحسود. ومما يورث الحسدَ النظرُ إلى مَن فوقك في مال أو خلف، ودواؤه أن تنظر إلى من هو أسفل منك، ومِن الحكمة: أن الحسود لا يسود، أي: كثير الحسد لا تحصل له سيادة، والحسد أول ذنب عصي الله به في السماء من إبليس وفي الأرض مِن قابيل. **الشنواني.**

(٦) سنن أبي داود (٤٩٠٣) باب في الحسد، وهو أول حديث في الباب.

[بيانُ معنى المِراء والتَّحذير منه]

(**وكَالمِرَاءِ**) أي: ويجبُ عليكَ أن تجتنبَ المِرَاء في الدِّين، وهو لُغةً: الاستخراجُ[1]، وعرفًا: **مُنازعة الغيرِ فيما يدَّعي صوابَه، ولو ظنًّا**؛ فالمذمومُ منه[2]؛ طعنكَ في كلام الغير لإظهار خللٍ فيه لغير غَرضٍ سوىَ تحقيرِ قائله وإظهارِ مزيَّتِكَ عليه، أمَّا إذا كان لإحقاقِ حقٍّ وإبطالِ باطلٍ فهو مطلوبٌ شرعًا[3].

[بيانُ الجَدلِ المَذمُومِ والتَّحذير منه]

(**وَالجَدَلْ**)، أي: ويجبُ عليكَ أن تجتنبَهُ، وهو: **دفعُ العبدِ**[4] **خصمَهُ عن إفسادِ قولِه بحُجَّة قاصداً به تصحيحَ كَلامِه**، والمُحرَّم منه المراد به هنا: ما كان لإحقاقِ باطلٍ أو إبطالِ حقٍّ[5]، أو ما كان لإظهارِ الخلل في كلام

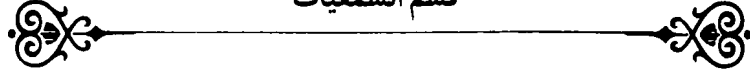
---

(١) **قوله: (الاستخراج)** ومنه الكل المريء؛ لأنه يمري، أي: يظهر أثره بالخير. **الأمير**.

(٢) **قوله: (فالمذموم)** أي: الحرام. الشنواني.

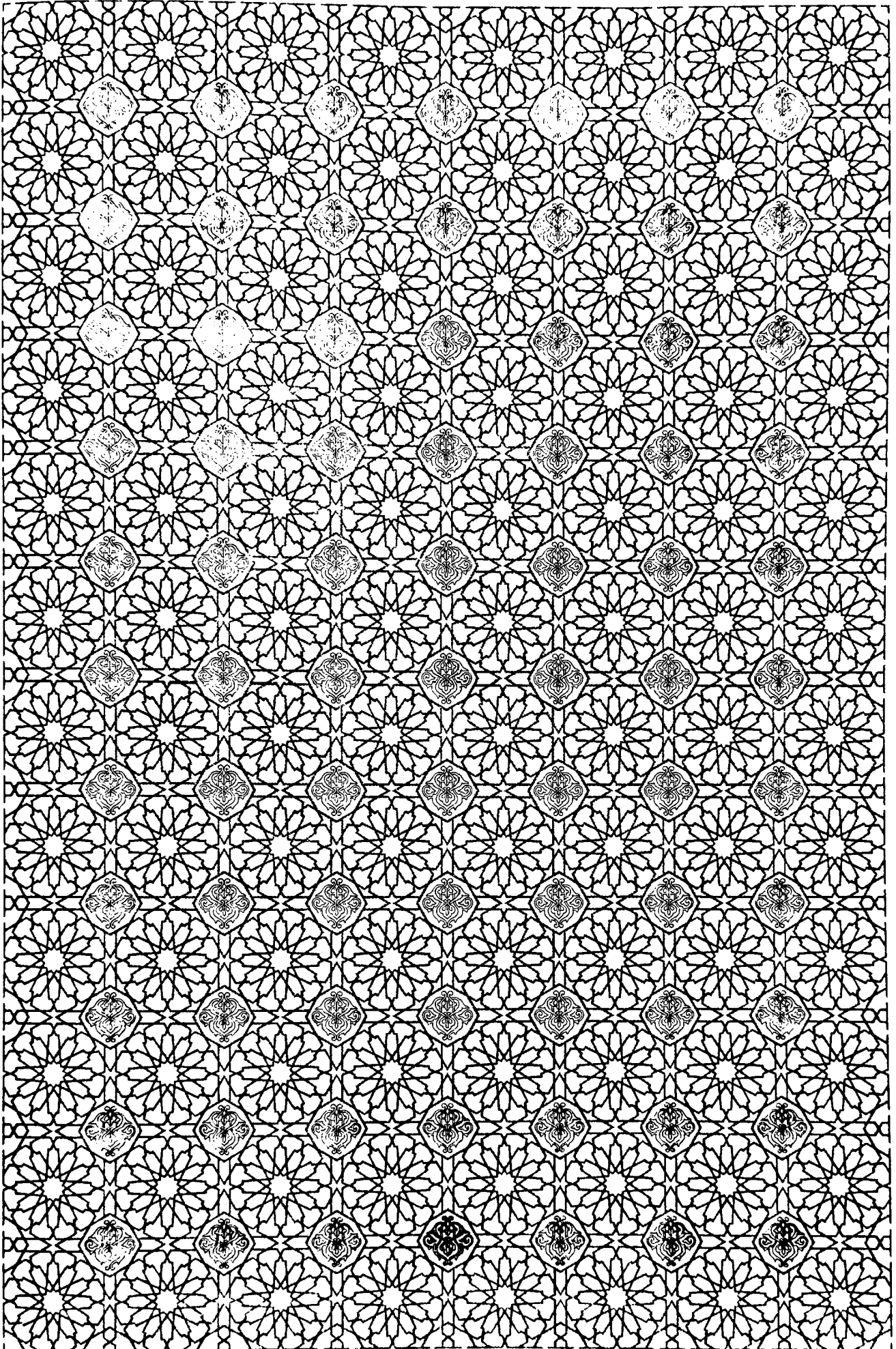
(٣) **قوله: (فهو مطلوب شرعا)** أي: ولو مِن ولد لوالده؛ فيكون عقوقا محمودا. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (دفع العبد)** فالفرق بينه وبين المِرَاء: أن الجِدال: يكون مِن قِبل صاحب القول يدفع عن قوله الإفساد، والمِرَاء: يكون من قبل الخصم، فينازعه الخصم ليبطل قوله، فقد فسر الشارح كلا مِن المراء والجدل بتفسير ـ وربما يتوهم منه أنهما غيران، وفي الحقيقة هما يرجعان لشيء واحد، لأنه يلزم من منازعة الغير فيما يدعي صوابه، دفعه لخصمه عن إفساد قوله، فيرجع تعريف كلٍ إلى تعريف الآخر، وحينئذ فتقول في تعريفهما مقابلة الحجة بالحجة، إما لإفساد قول الغير، أو لإحقاق باطل وإبطال حق. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (أو إبطال حق)** بأن يكون الحق مع خصمه، فيقيم هذا المجادل حجة لإبطال ذلك، فالحاصل: أن إحقاق الباطل تكون دعواه باطلة والحق مع خصمه، وفي إبطال الحق مع الخصم، ويريد هذا إبطاله، فإن كان طلبا لإظهار الحق جاز، قال الإمام الشافعي: ما ذاكرتُ أحدًا وقصدتُ إفحامَه، وأنا أذاكره لإظهار الحق مِن حيث هو حقٌّ. **الشنواني**.

الغير لينسُبَ بذلكَ شَرفَ العِلم لنفسِه وخِسَّةَ الجهل لغيره.

وقوله: (فَاعْتَمِدْ) تكمِلةٌ، أشارَ به إلى انقِضَاء فنِّ العقائد وتمَامِه[1]، أي: فاعتمدْ في جزمِ العقيدة على ما ذكرتُهُ لكَ لأنَّه مذهبُ أهلِ السُّنَّة والجماعة.

(١) قوله: (تكملة) أي: المقصود منه التكملة، والإشارة جاءت تبعا، فلا يقال إذا كان تكملة كيف يكون فيه إشارة؟ مع أن التكملة هي التي لا يقصد بها شيء. الشنواني.

قسم التصوف

[لمَحاتٌ مِن عِلم التَّصوف والأخلاق]

١٣٦- وَكُنْ كَمَا كَانَ خِيَارُ الخَلْقِ   حَلِيفَ حِلْمٍ تَابِعًا للحقِّ

ولِذا[١] شرعَ في فنِّ التَّصوُّف، وهو: **علمٌ بأصولٍ يعرفُ بها إصلاحُ القلب وسائر الحواس. وفائدته:** صلاحُ أحوالِ الإنسان[٢]، وقال الغزاليُّ[٣]: **هو تجريدُ القلبِ لله تعالى واحتقار ما سِواه**[٤]، فقال **(وَكُنْ)** أيُّها المكلَّفُ بعد رفض المَوانِع[٥] والشَّواغل العائقَة عن الوصول إلى الحقِّ في عقدك وقولكَ وسَائر تَصرُّفاتِك **(كَمَا كَانَ)** أي: مُتخلِّقًا بالأخلاق والأحوال الَّتي كان عليها **(خِيارُ الخَلْقِ)** وأفضلُ النَّاس، وهم الأنبياءُ عليهم الصَّلاةُ والسَّلام، وأبهمَ الأحوالَ[٦] ....

(١) **قوله: (ولذا)** أي: لانقضاء فن العقائد. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (صلاح أحوال الإنسان)** أي: لما فيه من الحث على تصفية الاعتقاد، وكمال الأعمال بالسداد، وتهذيب الأخلاق ورياضة النفس. **الشنواني**.

(٣) حجة الإسلام، وفخر أهل الإيمان، الإمام الحَبر، الأصولي المتكلم الفقيه، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي الشافعي الأشعري، ولد سنة (٤٥٠هـ) **وتوفي** رحمه الله سنة (٥٠٥هـ). من كتبه المهمة في العقيدة: «الاقتصاد في الاعتقاد».

(٤) **قوله: (واحتقارُ ما سِواه)** أي: اعتقاد أنَّ ما سواه لا ينفع ولا يضر، فلا يُعوِّل إلا على الله كما قال سيدي أبو الحسن الشاذلي: أيستُ مِن نفسي فكيف لا أيأس مِن غيري؟! وليس المرادُ بالاحتقار الازدراء والتنقيص. **الأمير والشنواني**.

(٥) **قوله: (رفض)** أي: ترك. **الشنواني**.

(٦) **قوله: (وأبهم الأحوال)** أي: أحوالَ خِيار الخلق لعدم ضبطها، فالإحاطة بفضائلهم وضبط أحوالهم متعذرة، وأنواع كمالاتهم مُتعسرة، فيكفي الموفقَ الإشارةُ، ولا ينفعُ مع المخذولِ=

لعدمِ ضَبطِها[1]، ويحتملُ أنْ يكونَ المرادُ نبيُّنا ﷺ ؛ لأنَّه جمعَ ما تفرَّقَ في الجميع، والأولى أنْ يُرادَ كلُّ مَن ثبتتْ له الخيريَّة ولو نسبيَّة[2]، فيَشمَلُه ﷺ، ويَشملُ الأنبياءَ والعُلماءَ والشُّهدَاءَ والأولياءَ والورِعينَ والزَّاهدينَ والعَابدينَ، ويكونُ الكلامُ موجَّهًا[3]؛ لأنَّ مِن المخاطبين مَن له قدرة على التَّوصل إلى صورة مجاهدته[4] ﷺ[5]، ومنهم مَن له قدرةٌ على صورة مجاهدة غيره مِن الأنبياء، ومنهم مَن له قدرةٌ على مجاهدة العلماء، وهلُمَّ جرًّا.

وكن **(حَلِيفَ حِلْمٍ)**، أي: مُحالِفَهُ ومُلَازِمَهُ، والحِلْمُ: التَّحمُّل والتَّصبُّر وتحمُّلُ مَشاقِّ عباد الله تعالى، بحيثُ لا يستفِزُّكَ الشَّيطانُ ولا الهوى، ولا يُحرِّكَكَ الغضبُ مع التَّكثُّر بالإخوان[6] **(تَابِعًا لِلحَقِّ)**[7] أي: لدِين الحقِّ

= طولُ العبارة. **الشنواني**.

(١) في نسخة زيادة: ولكن أصولها مضبوطة.

(٢) **قوله: (ولو نسبية)** أي: ولو كانت خيريته، أي: أفضليته بالنسبة لمن دونه. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (موجها)** أي: موزعا باعتبار الأشخاص وأنواع الخير. **الشنواني**.

(٤) في نسخة بالجمع: مجاهداته.

(٥) **قوله: (على صورة مجاهدته)** لا يخفى حسن زيادة صورة هنا دون ما بعد، فهو إشارة إلى أنه لا يمكن مثل مجاهدته ﷺ. **الأمير والشنواني**.

(٦) **قوله: (مع التكثر بالإخوان)** متعلق بـ(يحرك) وخصه لأن الحِلم إنما يظهر بكثرة المخالطين، أي: لا يكون الغضب مع كثرة الإخوان حاملا بك على تنفيذ غرضكَ فيمن تريد الانتقام منه، كما يفعله بعض الناس من أجل اغترارهم بمُجالسة الناسِ لهم وإنصاتهم إليهم. **الشنواني**. وعند الأمير: قوله: (مع التكثر) خصه لأن الحكم إنما يظهره بكثرة المُخالطين. **الأمير**.

(٧) **قوله: (تابعا للحق)** أي: وتابعا للحق، فهو عطفٌ على (حليف) بحرف عطف مقدر، و(الحق) إنْ جُعل اسما له تعالى قُدِّر مُضافا، أي: لدين الحق، وهذا هو الذي يشير إليه كلام الشارح، وإن جعل بمعنى الحكم الشرعي المطابق للواقع فلا حذفَ، ولا يخفى عليك أيها الموفق أنك لا تكون تابعا للهُدى ودِين الحق إلا بالملازمة على حفظ الحواس وضبط=

مُتمَسِكًا[١] به مُمْتثلًا أوامِرَه مُجتنِبًا نواهِيَهُ، قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر: ٧].

[الحَثُّ علىَ اتِّباعِ أخلَاقِ السَّلف]

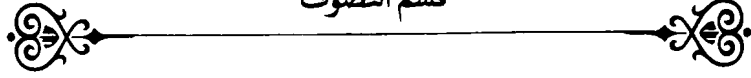
١٣٧- فكُلُّ خَيرٍ فِي اتِّبَاعِ من سَلَفْ　　　وكلُّ شَرٍّ في ابْتِدَاعِ مَنْ خَلَفْ

ثمَّ علَّلَ الأمرَ بالتَّخلُّق بأخلاقِ خِيار الخَلق بقوله: (فكُلُّ) أي: لأنَّ كُلَّ (خَيْرٍ) حاصلٌ (فِي) أي: بسببِ (اتِّبَاعِ مَنْ سَلَفْ) أي: تقدَّم مِن الأنبياءِ والصَّحابة والتَّابعينَ وتابِعيهم، خُصوصًا الأئمَّة الأربعة المُجتهدينَ أربابِ المذاهب المشهورة الَّذين انعقدَ الإجماعُ على امتناع الخروجِ عن مذاهبهم[٢]، وقوله: (وَكُلُّ شَرٍّ) علَّة لنهيٍ مُقدَّرٍ تضمَّنهُ الأمرُ في قوله: «وكُنْ كما كانَ خِيارُ الخَلْقِ» تقديره: ولا تكنْ كما كانَ عليه شِرارهم مِن الأخلاقِ الرَّدِيَّةِ والأفعالِ الغير المَرضيَّة[٣]؛ لأنَّ كلَّ شرٍّ حاصلٌ (فِي ابتِدَاعِ مَنْ خَلَفْ) أي: بسببِ

= الأنفاس، بحيث تزن جميع أقوالك وأفعالك واعتقاداتك وظاهركَ وباطنك بميزان الشريعة، فلا تكن تارك لأدبٍ مِن آدابها ولا مُضيِّعَهُ، بل كن آتيا بالواجبات والمندوبات، تاركا للمحرمات والمكروهات، مُترَفعا عن المباحات، مُعرضا عن اللذات والشهوات، قابضا بنفسك عن الميل إلى غير الله، غير مُعوِّلٍ في الدنيا على من سواه. **الشنواني**.

(١) في نسخة والمطبوع: مُستمسكا.

(٢) **قوله: (امتناع الخروج عن مذاهبهم)** أي: الإفتاء والحكم، أما عملُ الشخصِ في نفسه فيجوز فيه تقليد غيرهم. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (الأخلاق الرديئة)** كالغضب والكِبر والطمع. وقوله: **(والأفعال غير المرضية)** كالقتل والضرب وشرب الخمر. **الشنواني**.

اتباع[1] بدعةِ الخَلفِ السَّيِّء الَّذين أضاعوا الصَّلاة واتَّبعوا الشَّهوات، وهي[2] الإحداثات والاختراعات لِمَا لم يكنْ في عصرِه ﷺ مِن القُرَبِ[3] والعِبادات؛ لأنَّ البِدعة[4]: ما أُحدِثَ على خِلاف أمر الشَّارِع ودليلِه[5] الخاصِّ والعامِّ،

---

(١) في المطبوع وبعض النسخ الخطية: «بسبب ابتداع بدعة الخلف» والمُثبت مِن النسخ المعتمدة.

(٢) **قوله: (وهي)** أي: الشهوات. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (من القرب)** بيان لمتعلق الإحداثات، وهو لما لم يكن كصلاة الرغائب، وهي اثنتا عشر بين المغرب والعشاء أول جمعة من رجب. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (لأن البدعة)** أي: شرعا، وأما لغة: ما كان على غير مثال سابق، ومنه: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [البقرة: ١١٧] أي: موجدهما على غير مثال سابق. **الشنواني**.

(٥) **وقوله: (ودلِيله)** أي: وعلى خلاف دليله، أي: ما أحدث وله أصل في الشرع فإنه حسن، إذ هو سنة الخلفاء الراشدين والأئمة المجتهدين، ومن ثم قال عمر ﷺ في التراويح: نعمت البدعة هي، والبدعة تنقسم إلى أقسام خمسة: **واجب**، كتدوين القرآن، أي: ضبطه في المصاحف والشرائع إذا خيف عليها الضياع، فإن التبليغ لمن بعد واجب إجماعا، وإهمال ذلك حرام إجماعا، **وحرام**: كالمكوث والمحدثات من المظالم المنافية للقواعد الشرعية، كالمصروف المعروف ببلاد الريف، والزيادة على الخراج الذي وضعه سيدنا عمر، وكتقديم الجهال على العلماء في المناصب الشرعية كالقضاء، فتولي المناصب الشرعية لمن لا يصلح لها بطريق التوارث، وجعل المستند في ذلك كون المنصب كان لأبيه وكان يتزيًّا بزي الصالحين ليغر غيره حتى يعطى، ومنه من تزيا بزي العالم، وقد قيل:

طلــعَ الفقــرُ مُســتغيثا إلــى الله ... أنَّ بعــضَ العِبــاد قــدْ ظلمُــوني

ينتمُــونَ بــي وحَقــكَ زُورا ... لســتُ أعــرِفهم ولا يَعرفُــوني

ومندوبة: كصلاة التراويح جماعة، **ومكروهة**: كتخصيص الأيام الفاضلة أو غيرها بنوع من العبادات، لم يرد في كتاب ولا سنة، كتخصيص ليلة الجمعة بقيام أو يومها بصيام، وكزخرفة المساجد وتزويق المصاحف، **ومباحة**: كاتخاذ المناخل للدقيق، ففي الآثار أول شيء أحدثه الناس بعد رسول الله ﷺ اتخاذ المناخل، لأن لين العيش وإصلاحه مِن المباحات، فوسائله مُباحة، وكالتَّوسعة في المآكل والمشارب والملابس، وكتوسيع الأكمام وتكبير العمائم لغير العلماء والقضاة والأمراء وأرباب المناصب. **الشنواني**.

بأن يكون الحامل عليه مجرَّد الشَّهوة والإرادة.

[بيان أن التَخلُّق بأخلاقه ﷺ هو أكمل الأحوال]

١٣٨- وكُـلُّ هَـدْيٍ للنَّبِـيِّ قـدْ رَجَـحْ   فَمَا أُبِيحَ افْعَلْ وَدَعْ مَا لَمْ يُبَحْ

(وَكُلُّ هَدْيٍ) أي: سُنَّةٍ مَنسوبةٍ **(لِلنَّبِيِّ)** محمَّدٍ ﷺ **(قَدْ رَجَح)** العملُ به مِن حيثُ نسبتُه إليه، على ما لم يُنسبْ إليه مِن الأقوال والأفعال والاعتقادات؛ فأفضلُ الأحوال أحوالُه ﷺ الَّتي لم تُنسخ ولم يكن المقصودُ بها مجرَّدُ بيان جواز الفعل في الجُملة[١]، ولا ممَّا قام الدَّليلُ على اختصاصه به ﷺ، وأمَّا ما نُسخَ كقيام اللَّيل فهو مَرجوحٌ[٢] لنا خشيةَ تضييعِ الفَرْضِ أو الإتيان به على كسلٍ وفُتورٍ[٣]، وكذا ما قَصدَ به ﷺ مُجرَّدَ بيان الجواز كوضوئه مرَّة مرَّةً، كذا ما كان مختصًّا به ﷺ كتزوُّجِه أكثرَ[٤] مِن أربعِ نِسوَةٍ **(فَمَا أُبِيحَ اِفْعَلْ)**، أي: فَافْعلْ كلَّ هديٍ بلغكَ عنه ﷺ، أو بلغَ إمامكَ وأخذَ به، ولو كان[٥] ممَّا أُبيحَ لك اتِّباعُه[٦] فيه ممَّا لم ينه عنه ولو تنزيهًا، فيدخل فيه الواجبُ والمسنون والمندوب والمباحُ المستوي[٧] طرفَاه

---

(١) **قوله: (في الجملة)** أي: بقطع النظر عن كونه مكروها أو غير مكروه. **الشنواني.**

(٢) **قوله: (مرجوح)** أي: لم يطلب طلبا جازما. **الشنواني.**

(٣) **قوله: (خشية تضييع الفرض)** لا حاجة لهذا، لأن المنسوخَ لا يتبع، ولا يحتاج لعلة. **الأمير.**

(٤) في بعض النسخ: أزيد.

(٥) في (المطبوع) وكان. بإسقاط (لو).

(٦) **قوله: (ولو كان مما أبيح لك اتباعه)** الواو للحال، أو ما قبل المبالغة المطلوب. **الأمير.**

(٧) وقع في المطبوع: «المباح والمستوي» بالواو. وبحذفها في جميع النسخ الخطية المعتمدة.

فإنَّه لا عتْبَ[1] عليكَ في فِعله (وَدَعْ) أي: اتركْ فِعلَ (مَا لَمْ يُبَحْ)[2] لكَ فعلُه؛ لتوجُّه العتبِ عليكَ فيه، كالمنسوخ، وما كان لمُجرَّدِ بيان جواز الفعل، وما كان خاصًّا به ﷺ لا يُباح لغيره.

[وجوبُ اتِّباعِ السَّلفِ واجتناب البِدع]

١٣٩. فَتَـابِعِ الصَّـالِحَ مِمَّـنْ سَـلَفَا ... وَجَانِـبِ البِدْعَـةَ ممَّـنْ خَلفَـا

(فَتَابع) في عقائدكَ وأقوالِكَ وأفعالكَ الفَريقَ (الصَّالِحَ مِمَّنْ سَلَفَا) لِشدَّةِ مُحافظتِهم على ذلك دون غيرهم؛ لقوله ﷺ: «عليكم بسُنَّتي وسُنَّة الخلفاءِ الرَّاشدينَ مِن بعدي، عضُّوا عليها بالنَّواجذ[3]»[4] **والصَّالح هو: القائمُ بحقوقِ الله تعالى وحقوقِ العِباد.**

(وَجَانِبِ البِدْعَةَ) المذمُومَة (مِمَّنْ خَلفَا) أي: مِن الفريق الَّذي جاءَ بعد خواصِّ الصَّحابة وعُلمائهم؛ لأنَّ الأمرَ بالاقتداء بالصَّحابة في قوله ﷺ: «أصحابي كالنُّجوم بأيِّهمُ اقتديتم اهتديتم»[5] محمولٌ على العلماء منهم، وإنَّما

---

(١) **قوله: (لا عتْب)** بسكون التاء من باب ضرب وقتل. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (ما لم يبح)** أي: محرما كان أو مكروها أو خلاف الأولى. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (عضوا عليه)** على سنتي وسنة الخلفاء الراشدين، وأفرد الضمير لأن سنتهم كسنتي في وجوب الاتباع. **وقوله: (بالنواجذ)** جمع ناجذ، وهو آخر الأضراس، والأمر بالعض عليها كناية عن شدة التمسك بها. **الشنواني**.

(٤) سنن أبي داود (٤٦٠٧) باب لزوم السنة. وأخرجه الترمذي (٢٨٧٠) وابن ماجه (٤٤).

(٥) رواه ابن عدي في «الكامل في الضعفاء» (٣٧٦/٢) وأورده ابن عبد البر في كتابه «جامع بيان العلم وفضله» في عدة مواضع منها عن ابن عمر معلقا، وعن جابر مرفوعا وفي إسناده=

طُلبتْ مجانبة البِدعة بعد الأمر بمتابعة الصَّالح؛ لأنَّه لا يَكمُل قول الإيمان إلَّا بالعمل، ولا يَكمُل قولٌ ولا عملٌ إلَّا بنيَّة، ولا يَكمُل قولٌ ولا عملٌ ولا نيَّةٌ إلَّا بموافقة السُّنَّة[1]، وكلُّ ما وافقَ الكتابَ أو الحديثَ[2] أو الإجماعَ أو القياسَ الجليَّ فهو سُنَّةٌ، وما خرجَ عن ذلك فهو بِدعة مذمومةٌ.

[رجاءُ المُصنفِ تَصحيحَ نيَّتِه وذكرُ عقائدِ أهلِ السُّنَّة الوَاجبةِ الاعتقادِ إجمالاً]

١٤٠ـ هَـذَا وَأَرْجُو اللهَ فِي الإِخْلَاصِ مِـنَ الرِّيَـاءِ ثُـمَّ فِـي الخَـلَاصِ

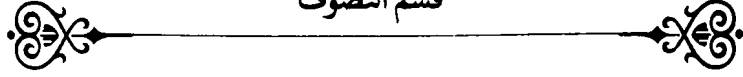
(هذا) الَّذي ذكرتُه في هذه المنظومة مِن المتَّفقِ عليه بين أهل السُّنَّة مِن العقائد: أنَّ العالَم حادثٌ، والصَّانعَ قديمٌ، متَّصفٌ بصفاتٍ قديمة، ليستْ عينه ولا غيره، واحدٌ لا شبيه له، ولا ضدَّ ولا نِدَّ[3] ولا نهاية له، ولا صورة ولا حدَّ، ولا يَحُلُّ في شيءٍ، ولا يقُوم به حَادثٌ، ولا تصحُّ عليه الحَركة والانتقال، ولا الجهل ولا الكذب ولا النَّقص، وأنَّه يُرى في الآخرة، وليس في حيِّزٍ وجِهة، ما شاءَ كانَ وما لم يشأ لم يكنْ، ولا يحتاجُ إلى شيءٍ، ولا يجبُ عليه شيءٌ، كلُّ أعمال[4] المخلوقات بقضائه وقدره وإرادَتِه ومَشيئَتِه،

= مقال مشهور، ورواه الدارقطني في «المؤتلف والمختلف» (١٧٧٨/٤) وأورده الحافظ ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١٤٦/١) وقال: هذا حديث غريب. اهـ وبالجملة الحديث لا يرتفع عن رتبة الضعيف، والله أعلم.

(١) في نسخة: (الكتاب والسنة) بزيادة: الكتاب.

(٢) في (المطبوع): أو السنة.

(٣) قوله: (ولا نِد) لا مثل له، وجمعه أنداد. وقوله: (ولا نهاية) أي: آخر. الشنواني.

(٤) في بعض النسخ: «كل المخلوقات» بإسقاط كلمة: أعمال.

لكنَّ القبائحَ منها ليستْ برضَاهُ وأمرِهِ ومحبَّتِهِ.

وأنَّ المعادَ الجِسمانيَّ وسائرَ ما وردَ به السَّمعُ مِن عذاب القبر والحِساب والميزان والصِّراط وغير ذلك حقٌّ.

وأنَّ الكُفَّار مخلَّدون في النَّار دونَ الفُسَّاق مِن المؤمنين، وأنَّ العفو والشَّفاعة حقٌّ بفضل الله تعالى وعفوه[١].

وأنَّ أشراطَ السَّاعة حقٌّ[٢]؛ مِن خُروج الدَّجال[٣] ويأجوجَ ومأجوج[٤]، ونزول عيسى عليه السلام[٥]، وطلوع الشَّمس مِن مغربها، وخروج دابَّة الأرض حقٌّ[٦].

وأوَّلُ الأنبياءِ آدمُ عليه السلام، وآخرهم محمَّد ﷺ، وأوَّلُ الخلفاءِ أبو بكرٍ،

---

(١) في عدة نسخ بحذف قوله: «بفضل الله تعالى وعفوه» ولعلها زيادة من بعض الناسخ.

(٢) **قوله: (وأن أشراط الساعة)** أي: علامات قُربها، وهذا وبعده... إلخ لم يصرح المتن بها. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (الدجال)** من الدجل وهو التغطية، لأنه يُغطي الحقَّ بباطلِه. **الشنواني**.

(٤) **قوله: (ويأجوج ومأجوج)** اسمان عجميان لقبيلتين مِن ولد يافث بن نوح، وهم كفار يخرجون في أيام سيدنا عيسى عليه السلام لخراب الدنيا، فيُنشِّفُونَ الأرضَ مِن المياه، ويتحصنُ الناس منهم، فيقولون فرغنا من أهل الأرض وبقي أهل السماء، فيرمون سهامهم إلى السماء فترجع والدم عليها، فيقولون: قهرنا أهل الأرض وعلونا أهل السماء، فيبعث الله دُودًا في رقابهم فيقتلهم. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (ونزول عيسى)** أي: من السماء عند المنارة البيضاء شرقي دمشق، مُتكئا على مَلكيْن يقطرُ رأسه ماءً، وهو مُتعمِّمٌ بعمامة خضراء، متقلدًا بسيف، راكبا على فرس وبيده حِربة، بعد أن يجمع المهدي الناس في الشام لقتال الدجال. **الشنواني**.

(٦) **قوله: (وخروج دابة الأرض)** أضيفت للأرض لخروجها منها من بين الركن والمقام. **الشنواني**.

ثمَّ عمرَ، ثمَّ عثمان، ثمَّ عليّ رضي الله عنهم أجمعين، والأفضليَّةُ بهذا التَّرتيب كما عرفتَ.

(**وَأَرْجُو اللهَ**)، أي: تمتدُّ[1] آمالي بالتَّوجُّهِ إلى أبوابِ فيضِ كرمِه معَ غلبة ظنِّي بإجابتِه؛ لأنَّ الرَّجاء: **الأملُ معَ الأخذ في أسبابِ المَرجُو**[2]، وهو[3] هنا قوله: (**فِي الإِخْلَاصِ**)[4]، أي: في اتِّصافي به؛ لأنَّه لا يَقدِرُ على ذلكَ غيرهُ ﷻ، فلا يُطلب إلَّا منه.

والإخلاصُ: قصدُ وجهِ اللهِ تعالىَ خاصَّةً بالعِبادة، قوليَّة كانتْ أو فعليَّة، ظاهرةً كانتْ أو خفيَّةً، قال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥] الآية، وهو[5] واجبٌ عينيٌّ[6] على كلِّ مُكلَّف في جميع أعمال الطَّاعات؛ لحديث: «إنَّ اللهَ لا يقبلُ مِن العملِ إلَّا ما كانَ خَالصًا، وما ابتُغِي به وجهه»[7] ....

---

(١) وقوله: (تمتد) أي: تتعلق. الشنواني.

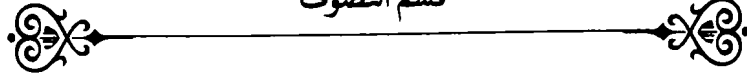
(٢) قوله: (مع الأخذ في أسباب المرجو) فإن لم يأخذ في الأسباب فهو طمع، قال ابن الجوزي: إن مثل الراجي مع الإصرار على المعصية كمثل مَن رجا حصادا وما زرع، أو ولدا وما نكح. الشنواني.

(٣) قوله: (وهو) أي: المرجو. الشنواني.

(٤) قوله: (الإخلاص) أتى به معرفا طلبا للكامل منه، ومما يعين عليه استحضار أن ما سوى الله لا شيء بيده، وأن الكل بيد الله. الأمير.

(٥) قوله في الآية: (وما أمروا) أي: أهل الكتاب في كتبهم. وقوله: (الدين) أي: الطاعة. وقول الشارح: (وهو) أي: الإخلاص. الشنواني.

(٦) في (ب): عينا.

(٧) سنن النسائي: (٦/٣٣٢، رقم: ٣١٤٠)، ولفظه: «عن أبي أُمامة الباهلي قال: جاء رجلٌ إلى النبي ﷺ فقال: أرأيتَ رجلاً غزا يلتمس الأجرَ والذِّكر ما له؟ فقال رسول الله ﷺ: لا شيء=

وهو[1] سببٌ للخلَاص مِن أهوال يوم القيامة.

وفي حديثِ أنسٍ رضي الله عنه قال: قالَ رسولُ الله ﷺ: «مَن فارقَ الدُّنيا على الإخلاصِ لله وحدَهُ لا شريكَ لهُ، وأقامَ الصَّلاةَ وآتىَ الزَّكاةَ فَارَقَها واللهُ عنهُ راضٍ»[2].

[مَعنى الرِّياء وحُكمُ تعدُّدِ القَصدِ في النِّية]

(مِنَ الرِّيَاءِ) أي: بدله[3]، وهو: **إيقاع القُربة لقصد**[4] **النَّاس**؛ فخرجَ غيرُ القربةِ كالتجمُّلِ باللِّباس ونحوه[5] فلا رِيَاء فيه[6]، وهو قِسمان:

رِياءٌ خالصٌ، كأن لا يفعل القُربة إلَّا للنَّاس[7].

ورِياءُ شِركٍ، كأن يفعلها لله وللنَّاس، وهو أخفُّ مِن الأوَّل، ويحرُم إجماعًا؛ لقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ

= له، فأعادها ثلاث مرات يقول له رسول الله ﷺ: لا شيء له، ثم قال: «إنَّ الله لا يقبلُ مِن العمل إلا ما كان له خالصا وابتغي به وجهه».

(١) **وقوله: (وهو)** أي: الإخلاص. **الشنواني**.

(٢) المستدرك على الصحيحين: (٢/٣٦٢، رقم: ٣٢٧٧)

(٣) **قوله: (أي: بدله)** فـ(مِن) للبدل على حد قوله تعالى: ﴿أَرَضِيتُم بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ﴾ [التوبة: ٣٨]. أي: بدلا، ولم يجعلها معدية لأنه لم يعبر بالخلاص أو الخلوص بل عبر بالإخلاص. **الأمير**.

(٤) **في نسخة**: لأجل.

(٥) **قوله: (باللباس ونحوه)** كركوب الدابة النفيسة، والسكنى في الدار المزينة. **الشنواني**.

(٦) **وقوله: (فلا رياء فيه)** لكن إن قصد به إظهار النعمة كان مطلوبا، أو التعاظم حتى يحتقر غيره كان حراما. **الشنواني**.

(٧) **قوله: (القربة إلا للناس)** أي: ولا يخطر بباله المولى ﷻ. **الشنواني**.

﴿٥﴾ ﴿ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ﴾ [الماعون] ومتى شمِلَ العبادةَ بطلتْ إجماعًا[1]؛ لقوله ﷺ فيما يرويه عن ربِّه ﷻ: «أَنا أغنَى الشُّركاءِ عن الشِّرك، فمَن عملَ عملًا أشرَكَ فيه غيري تركتُهُ لشَريكي»[2] وإن شمِلَ بعضَها وتوقَّف آخرُها على أوَّلِها كالصَّلاة ففي صحَّتها تَردُّدٌ، وإن عرض قبل الشُّروع فيها أُمِرَ بدفعِهُ وعملِها، فإن تعذَّر ولَصِقَ الرِّياءُ بصدره؛ فإن كانت مندوبةً تعيَّنَ التَّركُ[3] لتقديم المُحرَّم على المندوب، أو واجبة أُمر بمجاهدة النَّفس؛ إذ لا سبيلَ لترك الواجبِ.

(ثُمَّ) أي: وأرجو الله (فِي الخَلَاصِ) أي: في تيسيره.

١٤١- مِنَ الرَّجِيمِ ثُمَّ نَفْسِي وَالهَوَى	فَمَنْ يَمِلْ لِهَؤُلَاءِ قَدْ غَوَى

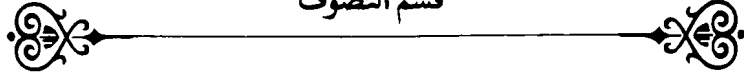
(مِنَ) الوقوعِ في مكايدِ الشَّيطان (الرَّجِيمِ) بمعنى المَرجُومِ؛ لأنَّهُ مطرودٌ عن رحمة الله تعالى مُبعَدٌ عنها، والمراد به الجِنسُ، فيصدقُ بإبليسَ وأعوانِه، وإنَّما التجأ[4] إلى الله تعالى في الخَلاص منه لأنَّه أَعدَى الأعداءِ لنا؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ [فاطر: ٦].

---

(١) **قوله: (بطلت إجماعا)** لعل المراد إجماع أهل مذهب الإمام مالك. **الشنواني**. وعند **الأمير**: قوله: (بطلت) جزمَ بعضهم بأن المراد: بطل ثوابها، فلا ينافي سقوط الواجب. **الأمير**.

(٢) لم أجده بهذا اللفظ، ولكن أخرجَ مسلم في صحيحه: (٤/٢٢٨٩، رقم: ٢٩٨٥)، ما بمعناه: «عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «قال الله ﷻ: أنا أغنى الشُّركاءِ عن الشِّرك، مَن عمل عملًا أشركَ فيه معي غيري، تركتُه وشِرْكَهُ»».

(٣) **قوله: (تعين الترك)** إن قلت: قالوا: «تركُ العمل خوفا من الرياءِ رياءٌ» قلنا: ذاك ممن أحبّ الشهود له بأنه لا يُرائي؛ فهو مُراءٍ بترك نوع ظاهري من الرياء بحسب الزعم فتدبر. **الأمير**.

(٤) في نسخة: لجأ.

(ثُمَّ)، أي: وأرجو اللهَ ﷻ في الخَلاصِ مِمَا تُسوِّلُه[1] لي **(نَفْسِي)** الأمَّارة[2] بالسُّوءِ والفحشاءِ، وأمَّا النَّفسُ اللَّوَّامة وهي المُطمئنَّة[3] فلا تدعو إلَّا إلى الخيرِ[4] **(وَالهَوَى)** أي: وأرجو اللهَ أيضًا في الخَلاصِ مما يدعوني إليه الهوى، وهو بالقصر: **نُزُوعُ[5] النَّفسِ إلى محبُوبها ومَيلُها إلى مَرغُوبها، ولو كانَ فيه هلَاكُها، مِن غير التفاتٍ إلى عاقبةِ الأمر وما فيه نَجاتُها.**

وإذا أُطلقَ انصرفَ إلى الميل إلى خِلاف الحق غالبًا[6]، نحو: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ﴾ [ص: ٢٦] سمِّي هوًى؛ لأنَّه يَهوي بصاحبِه في النَّار، وأما الهواء ممدودا فهو: ما بين السماء والأرض.

وكأنَّهُ سألَ اللهَ ﷻ البقاءَ على الحالة الأصليَّةِ[7]، وهي الفطرة الإسلامية، ثم سأل اللهَ النَّجاةَ مما يَعرِضُ بعدهَا، وهو المُراد بطلبِ السَّلامَة مِن كل هذه المذكورات، ثم بيَّن علَّةَ سؤالِه الخلاصَ منها بقوله: **(فَمَنْ يَمِلْ)**،

---

(١) **قوله: (تسوله)** أي: تزينه. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (الأمارة)** أي: طبعها الأمر بالسوء، أي: الحرام والمكروه. **الشنواني**.

(٣) **قوله: (وهي المطمئنة)** الراجح أنَّ اللَّوامَةَ غيرُ المطمئنةِ؛ لأنَّ اللَّوامةَ: التي تأمر بالسوء ثم تندمُ على ما فعلته، وأما المطمئنة هي: التي لا تأمر بالسوء. **الشنواني**.

(٤) في نسخة: وهي النفس الأمارة واللوامة وأما المطمئنة فلا تدعوا إلّا إلى الخير.

(٥) **قوله: (نزوع)** بالنون والزاي والعين المهملة، أي: ميل. وقوله بعدُ: (وميلها) عطف تفسير. **الشنواني**.

(٦) **قوله: (غالبا)** ومن غير الغالب قد يستعمل في «الحق» كقول السيدة عائشة رضي الله تعالى عنها: «لا أرى ربكَ إلا يُسارع في هواك» تخاطبه ﷺ لما نزل قوله تعالى: ﴿تُرْجِى مَن تَشَآءُ﴾ [الأحزاب: ٥١] الآية. **الأمير**.

(٧) **قوله: (الحالة الأصلية)** عبر عنها بالإخلاص وهذا على أن أصل الإنسان الكمال، وقيل: النقصان بدليل آية «والعصر»، والظاهر أنهما أصلان أُشير لهما في «سورة التين» فتدبر. **الأمير**.

أي: لأنَّ كُلَّ مُكلفٍ يميلُ (لهَؤُلَاءِ) أي: لأحدِ هذه الثَّلاثة التي هي مَبدأُ كُلِّ هلاكٍ ومَنشَأُ كُلِّ فِتنةٍ (قَدْ غَوَى)، أي: فارق الرُّشد وخرجَ عن حدِّ الاستقامةِ.

[اختِتَامُ النَّظمِ بالدُّعاء والصَّلاة على النَّبيِّ ﷺ]

١٤٢ـ هَـذا وَأَرْجُـو اللهَ أَنْ يَمْنَحَنَـا عِنْـدَ السُّـؤَالِ مُطْلَقًـا حُجَّتَنَـا

(هَذَا) علم[١]، أو أسألُ اللهَ هذا[٢] (وَأَرْجُو اللهَ) رجاءً مُتجددًا[٣] بتَجَدُّدِ الأحوالِ والأزمنَة والأمكنةِ (أَنْ يَمْنَحَنَا)، أي: يُعطينا معاشِرَ أهلِ الطَّاعةِ مِن المسلمينَ، ويحتملُ أهلَ العِلْم، ويحتملُ خصوصَ النَّاظمِ، فإظهارُ العظمة[٤] لتأهيل الله إياه للطلب[٥]، وذلك[٦] نعمةٌ ينبغي إظهارُها، وضميرُ العظمة هو المفعول الأوَّل، والثَّاني: «حُجَّتَنَا» ووسَّطَ بينهما[٧] قوله: (عِنْدَ) ورُودِ (السُّؤالِ) علينا مِن الغير (مُطْلَقًا)[٨]، أي: في الدُّنيا، أو في القبر، أو في

(١) قوله: (هذا) هو اقتضاب مشوب بتخلص مِن غرض إلى غرض، وهو مبتدأٌ والخبر محذوف أو بالعكس، أو مفعولٌ لفعلٍ محذوف، أي: أسأل الله هذا، فتكون الواو بعده للعطف، وعلى الأول تكون للحال، أي: هذا علم والحال أني أرجو. **الشنواني**. وعند **الأمير**: **قوله: (علم)** لا يناسب هذا سياقَ الدعاء السابقِ؛ فالأولى: هذا مطلوبي، لأنه ليس القصد الإخبار بما سبق فتأمل. **الأمير**.

(٢) في (ب): أي: وأسأل الله هذا.

(٣) **قوله: (رجاء متجددا)** أخذه مِن المضارع. **الأمير**.

(٤) **قوله: (فإظهار العظمة)** أي: بإطلاق ضمير الجمع على المفرد. **الشنواني**.

(٥) **قوله: (للطلب)** أي: الدعاء أو طلب العلم. **الشنواني**.

(٦) **وقوله: (وذلك)** أي: تأهيل الله إياه للطلب. **الشنواني**.

(٧) **قوله: (ووسط بينهما)** أي: المفعول الأول والمفعول الثاني. **الشنواني**.

(٨) **قوله: (مطلقا)** حالٌ مِن السؤال.

القيامة (حُجَّتَنَا) ، أي: ما نَحتجُّ به احتجاجًا صحيحًا مقبولًا شرعيًّا على جوابِ ذلكَ السُّؤالِ ، بحيثُ يكونُ مقبولاً لا طعنَ فيه ولا امتناعَ مِن قبولِه.

١٤٣- ثُمَّ الصَّلاةُ والسَّلامُ الدَّائمُ عَلَى نَبِيٍّ دأْبُهُ المَرَاحِمُ

ولَمَّا كانت الصَّلاةُ على النَّبيِّ ﷺ مقبولةً[1] غيرَ مردودةٍ.. ختمَ كتابَهُ بها بعد البُداءَةِ بها لتكونَ وسيلةً لقَبُولِ ما بينهما[2] ؛ فقال: (ثُمَّ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الدَّائِمُ) كلٌّ مِنهما ، أي: الدَّائمُ فضلُهُمَا وثمَرتُهما ؛ لأنهما عَرَضَان ينقضيان بمُجرَّد النُّطقِ بهما[3] (عَلى نَبِيٍّ دَأْبُهُ) ، أي: عَادتُه المُستمِرَّةُ (المَرَاحِمُ) الكاملة ، جمعُ مَرْحَمَةٍ ، بمعنى الرُّحْم أو الرَّحْمَةِ[4] ، والمعنى: ثُمَّ الصَّلاةُ والسَّلامُ على نبيٍّ موصوفٍ بأنَّهُ لا عادةَ له إلا المَرَاحِمُ ، أي: شِيمَتُه[5]

---

(١) قوله: (مقبولة) أي: بالنسبة للثواب الواصل للنبي ﷺ ، إذ لا يبطله شيء ، بخلاف الحاصل للمصلي لا يحصل إلا إذا انتفى الرياء. الشنواني.

(٢) قوله: (لتكون وسيلة) ينبغي أن يجعل هذا غرضا ثانويا والغرض الأول المحبة والتشرف بخدمته ﷺ وقد سبقت مباحث الصلاة وما يتعلق بها أول الكتاب. الأمير.

(٣) قوله: (عرضان ينقضيان بمجرد النطق بهما) فيه أنه ليس المراد اللفظ ، بل رحمة الله وتحيته. الأمير.

(٤) قوله: (بمعنى الرُّحْم) بضم الراء وسكون الحاء مصدر رحم اللازم ، فيقال: رحم الله. وقوله: (أو الرحمة) مصدر رحم المتعدي ، ومعناهما واحد. الشنواني.

(٥) قوله: (شيمته) مبتدأ ، و(خلائقه) بالهمز جمع خليقة بمعنى: الطبيعة ، عطفُ تفسيرٍ ، و(التي) صفة للخلائق ، و(الناس) مبتدأ ، و(أحوج) خبرٌ ، والجملة صِلة والعائد ضمير إليها ، و(منهم) متعلق بأحوج ، وهو على حذف مضاف ، أي: من احتياجهم إليها ، و(زمن) ظرفٌ لأحوج ، وذلك للحاجة إلى التأليف إذ ذاك ، وهذا غير مناسب في حل المتن ، وإنما هو توجيه لتخصيص الرحمة بالإرسال في الآية ، مع أنَّ جميع أحواله رحمة. الشنواني.

وخَلَائِقُه[1] التي النَّاسُ أحوجُ إليها منهم لغيرِهَا زمنَ البعثة[2] الرَّحمةُ واللُّطْفُ والشَفَقةُ، فرجعَ النَّظمُ حينئذ إلى قوله تعالى ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] حتَّى للكُفَّار بتأخير العذاب، فلم يُعاجَلوا بالعُقوبة كسَائر الأُمَم المُكذِّبَة.

١٤٤- مُحَمَّـدٍ وَصَـحْبِهِ وعِتْرَتِـهْ وَتَـابعٍ لِنَهْجِـهِ مِـن أُمَّتِـهْ

وعيَّن المُرادَ مِن النبي بإبدال (مُحَمَّدٍ)[3] ﷺ (وَصَحْبِهِ) ﷺ، أي: والصَّلاةُ والسَّلام على صَحْبِه (وَ) على (عِتْرَتِهْ) ﷺ، بالمُثنَّاةِ فوق، وهم أهل بيتِه.

ثُمَّ عمَّمَ في الدُّعاء لأفضليته، فقال (وَتَابعٍ)، أي: والصَّلاةُ والسَّلامُ على كُلِّ مُتَّبعٍ (لِنَهْجِهِ) أي: طَريقتِه ﷺ وَسُنَّتِه (مِنْ أُمَّتِهْ) أي مِن جميع أُمَّة إجابته ﷺ مِن أهل طاعته إلى يوم القيامة، وهذا القيدُ لبيان الواقع[4]؛ لأنَّ

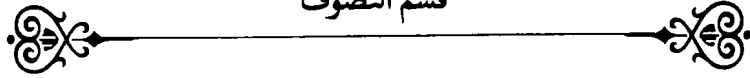
(١) في نسخة: سَمتُهُ وخَليقَتُه.

(٢) قوله: (في زمن البعثة) ظرفٌ لـ«أحوج» وذلك للحاجة إلى التأليف إذ ذاك، ثم هذا لا يناسب في حل المتن، وإنما هو توجيه لتخصيص الرَّحمة بالإرسال في الآية، مع أنَّ جميع أحواله رحمة فتأمل. **الأمير**.

(٣) قوله: (محمد) بدلٌ مِن النبي الموصوفِ بما تقدمَ، أو بيان له زاده الله شرفا وفضلا لديه، فلو كانت البِحار مِدادا والعقلاء كتابا لم يبلغوا تدوين بداية كمالاته، قال البوصري:

فـإنَّ فضـلَ رسـولِ الله لـيسَ لـهُ حَـدٌّ فَيُعْـرِبَ عنـه نـاطقٌ بفَـمِ

وإنما تركَ الناظمُ وصفه بالسيادة لضرورة النظم، وإلا فلا خلاف في استحباب استعمال السيادة فيه في الصلاة وغيرها، كما أجاب به الجلال المحلي، وأما حديث: «لا تُسودوني في الصلاة» فقال الجلال السيوطي: لا أصل له. **الشنواني**.

(٤) قوله: (لبيان الواقع) وفائدته: التنصيص على التعميم، ودفع توهم إرادة خصوص القرون الثلاثة،=

المُتَّبَعَ لشريعتِه ﷺ لا يكونُ إلا مِن أمته، لعموم بعثته ﷺ.

هذا، والمَرجُو مِن صاحب العقل السليم والخُلُقِ القويم، أنْ يستر هَفَوَاتِي، ويُقِيلَ عَثَرَاتِي؛ فإنَّه قلَّ أنْ يَخْلُصَ مُصنَّفٌ مِن الهَفَوَاتِ، أو يَنجُوَ مُؤَلَّفٌ مِن العَثَرَاتِ، مع عدم تَأَهُّلِي لذلكَ، وقُصورِي عَن الوصولِ إلى ما هُنَالك[1]، متوسِّلًا بصاحب الوَسيلة[2] والمَقام المحمود[3] أنْ يجعله يومَ الوُرُودِ، وصْلَةً لحوضِه المَوْرُودِ، وأنْ ينفعَ به كما نفعَ بأصلِه[4]، وأنْ يجعلَهُ خالصًا لوجهه، مُتَفضِلاً بقَبُولِه؛ إنَّهُ على مَا يشاءُ قَديرٌ[5]، وصلَّى اللهُ على سيِّدنا محمدٍ وعلى آله وصَحبِه وتَابعيهم إلى يوم الدين.

قال مؤلِّفُه وجامِعُه الفقير الحقير **عبدُ السَّلام بن إبراهيم المالكي اللقَّاني**: فرغتُ مِن جمعِهِ يومَ الخميس المُباركِ لعشرينَ خَلَتْ مِن رمضانَ المُعظَّمِ قَدْرُهُ مِن شُهورِ السَّنة **السَّابعة والأربعينَ بعد الألف** مِن الهجرة النَّبويَّة على صاحبها أفضلُ الصَّلاةِ وأتمُّ التَّسليمِ، ولا حولَ ولا قُوَّةَ إلَّا بالله العَليِّ العظيم، وهو حَسبي ونِعم الوكيل، نِعْمَ المَولى ونِعمَ النَّصير، والحمد لله رب العالمين.

= نظيرَ الوصف اللازم لجميع الجنس في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] كما أفاده السعد. **الأمير**.

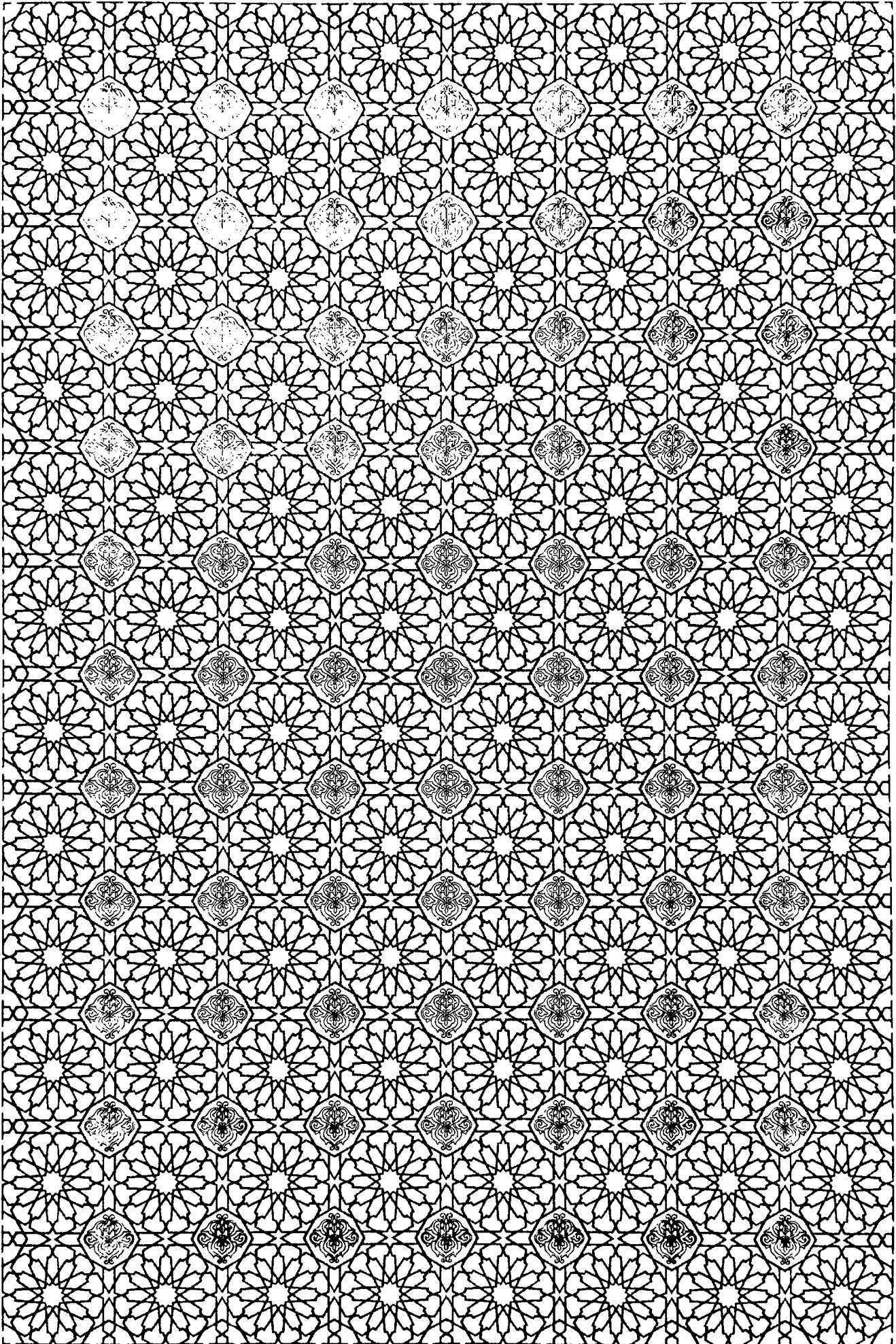
(١) **قوله: (إلى ما هنالك)** أي: التأليف الحسن. **الشنواني**.

(٢) **قوله: (الوسيلة)** هي أرقى مكان في الجنة خاصة بالمصطفى، لخبر الترمذي عن أبي هريرة مرفوعا: «سلوا الله ليَ الوسيلةَ أعلى درجة في الجنَّة، لا ينالها إلا رجل واحد، وأرجو أن أكون أنا هو». **الشنواني**.

(٣) **قوله: (المقام المحمود)** الشفاعة العظمى. **وقوله: (المورود)** أي: الوصول إلى حوض المصطفى ﷺ، وعلى آله وأصحابه وأتباعه وأشياعه ومحبيه، وانصرنا بهم على الأعداء يا رب العالمين. والحمد لله رب العالمين. **الشنواني**.

(٤) في المطبوع: بأصوله.

(٥) وردتْ زيادة في نسخة: وبالإجابة جدير.

الفهارس

أهمُّ المصادِر والمَراجِع التي اعتُمِدَتْ في تحقيق الكتاب

١ ـ الكتب المخطوطة

* إرشاد المريد لجوهرة التوحيد، عبد السلام اللقاني
* فتح المجيد بكفاية المريد، عبد السلام اللقاني
* فتح الوصيد لهداية المريد، عبد السلام اللقاني
* المزيد على إتحاف المريد، لأحمد بن محمد السحيمي
* حاشية الشيخ العمروسي على إتحاف المريد
* حاشية العلامة الملوي على إتحاف المريد
* حاشية العلامة على الصعيدي العدوي على إتحاف المريد
* حاشية العلامة الجوهري على إتحاف المريد
* تلخيص التجريد لعمدة المريد، الإمام إبراهيم اللقاني

٢ ـ الكتب المطبوعة

* **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**، للعلامة الزبيدي، طبعة الميمنية المصرية.
* **الأذكار** للإمام النووي، طبعة دار المنهاج الرياض.
* **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، لإمام الحرمين الجويني،
* **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة**، للشيخ علي القاري، طبعة المكتب

الإسلامي، ط الثانية. تحقيق: محمد الصباغ

* الإلمام بمسائل الإعلام بقواطع الإسلام، للعلامة أحمد الرشيدي، طبعة: دار الضياء، تحقيق: الشيخ عبد النصير المليباري.

* الإعلام بقواطع الإسلام، للإمام ابن حجر الهيتمي، طبعة: دار المنهاج.

* الأعلام، للزركلي، دار العلم للملايين

* إيضاح المبهم من معاني السلم، للعلامة الدمنهوري، طبعة دار النور المبين، بتحقيق الشيخ بلال النجار.

* الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للقاضي الباقلاني، طبعة المكتبة الأزهرية، تحقيق العلامة محمد زاهد الكوثري.

* البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، للشوكاني، طبعة دار ابن كثير دمشق.

* بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للحافظ السيوطي، المكتبة العصرية، تحقيق: الشيخ محمد أبو الفضل إبراهيم

* تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، الحافظ ابن عساكر، طبعة: التقوى، تحقيق: الشيخ أنس الشرفاوي.

* تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، طبعة دار الغرب

* تاريخ عجائب الآثار، للجبرتي، طبعة: دار الجيل.

* تبصرة الأدلة في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، طبعة المعهد العلمي الفرنسي، تحقيق: كلود سلامة

* تحفة المريد على جوهرة التوحيد، للشيخ إبراهيم الباجوري، طبعة مكتبة سيدا/ تركيا، ومعه حاشية الشيخ محمد صالح الغرسي.

* تحفة المحتاج بشرح المنهاج، للإمام ابن حجر الهيتمي، طبعة: دار الكتب العلمية،

مع حواشي الشرواني والعبادي.

* تخريج أحاديث العقائد النسفية، للحافظ السيوطي، تحقيق: الشيخ محمد عدنان درويش.

* تهذيب شرح السنوسية، للشيخ سعيد فودة، طبعة: دار الأصلين.

* التذكرة في الأحاديث المشتهرة، للإمام الزركشي

* التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، الإمام القرطبي، طبعة مكتبة دار المنهاج.

* الترغيب والترهيب، للحافظ المنذري، طبعة دار ابن كثير دمشق.

* جامع الأصول في أحاديث الرسول، للإمام ابن الأثير الجزري، طبعة دار ابن كثير دمشق.

* جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، للحافظ ابن عبد البر القرطبي، الطبعة المنيرية.

* الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، للحافظ السيوطي، دار خدمات القرآن، تحقيق: الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد.

* الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، طبعة دار مؤسسة الرسالة.

* حاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، طبعة دار ابن كثير، تحقيق: الشيخ عبد الفتاح البزم.

* حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

* حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، طبعة عيسى البابي الحلبي.

* حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية، مطبعة كردستان العلمية.

* حاشية ملا أحمد الجندي على شرح العقائد النسفية، مطبعة كردستان العلمية.

* حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على الخيالي على شرح العقائد، مطبعة كردستان العلمية

* حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي، مطبعة دار الفرقان، الدار البيضاء، بتحقيق: حميد حماني اليوسي.

* حاشية شرح الخريدة، للشيخ سعيد فودة، طبعة: دار النور المبين، الأردن.

* حاشية العلامة الحامدي على شرح كبرى السنوسي، طبعة أنجال المؤلف.

* الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، طبعة دار الفكر، تحقيق: الشيخ مازن المبارك.

* حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، عبد الرزاق بيطار، طبعة دار صادر بيروت. تحقيق: محمد بهجت البيطار.

* خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، لمحمد أمين المحبي، طبعة: دار صادر.

* الخصائص الكبرى، للحافظ السيوطي، طبعة دار الكتاب العربي

* الدرر الكامنة في أعلام المئة الثامنة، الحافظ ابن حجر العسقلاني، طبعة دار المعرفة بيروت.

* الدرر المنتثرة في الأحاديث المنتشرة، الحافظ السيوطي، طبعة مصطفة البابي الحلبي

* الدر المنثور في التفسير بالمأثور، الحافظ السيوطي، طبعة دار ابن حزم.

* دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، للإمام ابن الجوزي الحنبلي، طبعة: دار الإمام النووي، تحقيق: حسن السقاف.

* دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، للحافظ البيهقي، طبعة: دار الكتب العلمية، تحقيق: عبد المعطي القلعجي.

* الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، للإمام السهيلي، طبعة: دار الفكر،

تحقيق: طه سعد.

* سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، للمؤرخ المرادي، طبعة: دار البشائر الإسلامية ودار ابن حزم.

* سد الأرب من علو الإسناد والأدب، ثبت العلامة الأمير الكبير، طبعة: دار البصائر، مع تعليقات الشيخ المسند محمد ياسين الفاداني.

* سنن أبي داود، طبعة مؤسسة الرسالة.

* سنن الترمذي، مؤسسة الرسالة.

* سنن الدارمي، مؤسسة الرسالة.

* سنن ابن ماجه، مؤسسة الرسالة.

* سنن النسائي، مؤسسة الرسالة.

* السنن الكبير، للحافظ البيهقي، دار عالم الكتب.

* السنن الكبرى للنسائي، طبعة: دار التأصيل.

* سير أعلام النبلاء، للحافظ الذهبي، طبعة: مؤسسة الرسالة.

* شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، الشيخ محمد مخلوف، طبعة: دار الكتاب العربي.

* الشرح الكبير على متن الطحاوية، للشيخ الدكتور سعيد فودة، طبعة: دار الأصلين.

* شرح معالم أصول الدين، للعلامة شرف الدين ابن التلمساني، طبعة: دار المعارف، تحقيق: الشيخ نزار حمادي.

* شرح لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة، للعلامة شرف الدين ابن التلمساني، طبعة: دار الضياء، تحقيق: الشيخ نزار حمادي.

* شرح المنظومة الجزائرية، للشيخ أحمد بن تركي المنشليلي، طبعة: دار الضياء، تحقيق: الشيخ محمود الحساني.

* شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، طبعة: دار ابن كثير.

* شرح الخريدة البهية، الشيخ أحمد الدردير، طبعة: البيروتي، تحقيق: عبد السلام شنار.

* شرح العقائد النسفية، للعلامة التفتازاني، طبعة: دار التقوى، تحقيق: الشيخ أنس الشرفاوي.

* شرح الفقه الأكبر، للشيخ ملا علي القاري، طبعة: دار البشائر الإسلامية.

* شعب الإيمان، للحافظ البيهقي، طبعة: دار الكتب العلمية، تحقيق: محمد زغلول.

* صحيح البخاري، طبعة: دار التأصيل.

* صحيح مسلم، طبعة: دار التأصيل.

* الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، الحافظ السخاوي، طبعة: دار مكتبة الحياة.

* طبقات الشافعية الكبرى، للإمام تاج الدين السبكي، تصوير: إحياء التراث العربي، تحقيق: محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو.

* عمدة أهل التوفيق والسداد شرح عقيدة أهل التوحيد، الإمام السنوسي، طبعة دار البصائر.

* عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، للإمام إبراهيم اللقاني، طبعة: دار النور المبين، تحقيق المشايخ: عبد المنان الإدريسي/ جاد الله بسام صالح/ محمد يوسف إدريس، بهاء الخلايلة.

* عون المريد لشرح جوهرة التوحيد، للشيخين: محمد أديب الكيلاني، وعبد الكريم تنان. طبعة: دار البشائر.

* الفتاوى الحديثية، للإمام ابن حجر الهيتمي، طبعة: دار التقوى

* الفَرق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية منهم، للأستاذ عبد القاهر البغدادي، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.

* فيض القدير شرح الجامع الصغير، للشيخ عبد الرؤف المناوي، طبعة: دار الكتب العلمية.

* فتح الباري شرح صحيح البخاري، للحافظ ابن حجر العسقلاني، طبعة: دار الفيحاء ودار السلام.

* فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، طبعة: دار النور المبين.

* الفتح السماوي بتخريج أحاديث القاضي البيضاوي، زين الدين المناوي، طبعة: دار العاصمة، تحقيق: أحمد مجتبى.

* فضائل الصحابة، للإمام أحمد بن حنبل، طبعة: مؤسسة الرسالة.

* فوائد الارتحال ونتائج السفر في أخبار القرن الحادي عشر، للشيخ مصطفى الحموي، طبعة: دار النوادر.

* فهرس الفهارس، للكتاني، طبعة: دار الغرب.

* كبرى اليقينيات الكونية، للشيخ محمد سعيد رمضان البوطي. طبعة: دار الفكر.

* كشف الخفاء ومزيل الإلباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، للعجلوني، تصوير: دار الكتب العلمية.

* كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة، طبعة: دار إحياء التراث العربي.

* الكليات، لأبي البقاء العكبري، طبعة: مؤسسة الرسالة.

* كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ، للمتقي الهندي ، طبعة: مؤسسة الرسالة.

* الكواكب السائر بأعيان المئة العاشرة ، لنجم الدين الغزي ، طبعة: دار الآفاق الجديدة ، تحقيق: جبرائيل جبور.

* مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، للحافظ الهيثمي ، طبعة: دار المنهاج. تحقيق: حسين سليم أسد.

* المنهج السديد في شرح جوهرة التوحيد ، للشيخ محمد الحنيفي الحلبي ، طبعة: دار ابن حزم ، تحقيق: محمد مجاهد شعبان.

* مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر ، للشيخ عبد الله الغماري ، طبعة: دار الجنان ، تحقيق: كمال يوسف الحوت.

* المستدرك على الصحيحين ، للحاكم النيسابوري ، طبعة: دار التأصيل.

* مسند الإمام أحمد ، طبعة: مؤسسة الرسالة ، تحقيق: الشيخ شعيب الأرنؤط.

* مسند أبي يعلى الموصلي ، طبعة: دار المأمون للتراث ، تحقيق: حسين سليم أسد.

* مسند الشهاب ، للقاضي محمد بن سلامة ، طبعة: مؤسسة الرسالة.

* المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ، للإمام الغزالي ، طبعة: دار المنهاج.

* مطالع الأنظار على طوالع الأنوار ، شمس الدين الأصفهاني ، ويليه حاشية السيد الشريف الجرجاني.

* المسامرة في توضيح المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة ، للإمام كمال الدين ابن أبي شريف ، طبعة: دار الفتح ، ومعها حاشية: **بدر التمام** للشيخ محمد صالح الغرسي.

* مصنف ابن أبي شيبة ، طبعة: دار المنهاج ، تحقيق: الشيخ محمد عوامة الحلبي.

* المعجم الأوسط للطبراني ، طبعة: مكتبة المعارف ، تحقيق: محمود الطحان.

* المعجم الصغير للطبراني ، طبعة: المكتب الإسلامي ، تحقيق: محمد شكور الحاج

❊ المعجم الكبير للطبراني، طبعة: دار إحياء التراث العربي، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي.

❊ معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، طبعة: دار إحياء التراث العربي.

❊ مفاتيح الغيب، للإمام الرازي، طبعة: دار إحياء التراث العربي.

❊ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، للإمام الأشعري، طبعة: بفيسبادن، تحقيق: هلموت ريتر.

❊ الملل والنحل، للإمام الشهرستاني، طبعة: دار الكتب العلمية.

❊ مناقب الشافعي، للحافظ البيهقي، طبعة: دار التراث، تحقيق: أحمد صقر.

❊ المنهاج في شعب الإيمان، للإمام الحليمي، طبعة: دار الفكر، تحقيق: حلمي محمد فودة.

❊ المنقذ من الضلال، للإمام الغزالي، طبعة: دار المنهاج.

❊ موطأ الإمام مالك، طبعة: مؤسسة الرسالة.

❊ نشر العلمين المنيفين في إحياء الوالدين الشريفين، للحافظ السيوطي، طبعة: مجلس دائرة المعارف النظامية.

❊ نشر الطوالع، ساجقلي زادة، طبعة: دار النور المبين، تحقيق: محمد يوسف إدريس.

❊ النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، طبعة: مؤسسة الرسالة.

❊ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان، طبعة: دار صادر، تحقي: إحسان عباس.

❊ هداية المريد لجوهرة التوحيد، للإمام إبراهيم اللقاني، طبعة: دار البصائر، تحقيق: الشيخ مروان البجاوي.

فهرس الآيات القرآنية

الآية والسورة ورقم الآية	الصفحة
﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨]	٥٣٥
﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]	٣٦٠
﴿رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣]	٣٧٨
﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢]	٢٠٣
﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِن يَنتَهُوا۟ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨]	٥٩٣
﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ﴾ [التوبة: ١٠٠]	٤٣٩
﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ﴾ [التوبة: ١٠٠]	٤٤٨
﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [يونس: ٤٩]	٤٨٢
﴿يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا﴾ [هود: ٣٢]	٣٩٥
﴿فَمِنْهُمْ شَقِىٌّ وَسَعِيدٌ﴾ [هود: ١٠٥]	٥٤٨
﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤]	٥٢٧
﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: ١١]	٤٧١
﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩]	٤٨٣
﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ﴾ [إبراهيم: ٢٧]	٥٠٢
﴿سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [إبراهيم: ٥١]	٥٢٠
﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩]	٣١٧
﴿وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ [الحجر: ٤٨]	٥٦٤
﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [النحل: ٤٣]	٤٥٧

الآية والسورة ورقم الآية	الصفحة
﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ [فاطر: ٦]	٦٣٥
﴿فَٱسْتَبَقُوا۟ ٱلصِّرَٰطَ﴾ [يس: ٦٦]	٥٤٠
﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ﴾ [يس: ٧٨]	٥٠٩
﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]	٢٩١
﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]	٣٤٧
﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ﴾ [ص: ٢٦]	٣٩٢، ٦٣٦
﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]	٣٦٠
﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠]	٤٧٨
﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢]	٤٧٩
﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣]	٥٥٩
﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٦]	٥٠٤
﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠]	٤٦٥
﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨]	٣٩١
﴿تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [فصلت: ٣٠]	٥٣٠
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]	٢٣٥
﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]	٢٦٩
﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُوا۟ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [الشورى: ٢٥]	٥٥٩
﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]	١٢٤ ـ ١٤٥

فهرس الأحاديث

الحديث	الصفحة
«إنَّ في الإنسان عظمًا لا تأكلُه الأرضُ أبدًا»	٤٨٨
«أنَا أغنَى الشُّركاءِ عن الشِّرك»	٦٣٥
«أنا أكرم الأوَّلين والآخرين على الله؛ ولا فخر»	٤٠٧
«إنَّكم سترون ربَّكم كما ترون القمر ليلة البدر»	٣٧٩
«إنَّما خُلِقتم للأبد، ولكنَّكم تَنتقِلون مِن دارٍ إلى دارٍ»	٤٧٩
«إيَّاكُم والحَسدَ فإنَّ الحسدَ يأكلُ الحسناتِ كما تأكلُ النَّارُ الحطبَ» أو «العُشبَ»	٦٢٠
«بُعثتُ إلى الناس كافةً»	٤٢٠
«حاسِبوا أنفسكم قَبْلَ أَنْ تحاسبوا»	٥٢٠
«حوضي مَسيرة شهر، وزواياه سواءٌ، ماؤه أبيض مِن اللَّبن»	٥٥١
«خيرُ أُمَّتي القَرنُ الَّذين يلوني، ثُمَّ الَّذينَ يَلُونَهم، ثُمَّ الَّذينَ يَلُونَهم»	٤٤١
«خيرُ نساء العالمِيَن مريمُ بنت عمران، ثمَّ»	٤٥٠
«دعوةُ المظلومِ مُستجابةٌ، وإنْ كانَ كافرًا»	٤٦٤
«عليكم بسُنَّتي وسُنَّة الخلفاءِ الرَّاشدينَ مِن بعدي، عضُّوا عليها بالنَّواجذ»	٦٣٠
«فاضربوه بالسَّيف كائنًا مَن كان»	٦٠٥
«فإنَّ دماءَكُم وأموالَكم وأعراضَكُم عليكُم حَرام»	٥٩٨
«فيضرب الصِّراط بين ظهراني جهنَّم، فأكون أنا وأمَّتي أوَّل مَن يجوز»	٥٤٠
«كل ابن آدم يأكله التُّراب إلَّا عَجْب الذَّنب، منه خُلِق، ومنه يُركَّب»	٤٨٧
«كل أمر ذي بال لا يبدأ»	٩٨
«كُن في الدُّنيا كأنَّكَ غَريبٌ أو عَابِر سَبيلٍ، وعدَّ نفسكَ مِن أهل القُبور»	٤٧٧
«كنتُ نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»	٤٢٨

فهرس الأعلام

فهرس موضوعات كتاب إتحاف المريد

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
بيانُ أنَّ كلامَ الله تعالى قديم عند أهل السُّنّة	٣١٤
كيف نتعامل مع النصوص التي توهم حدوث كلام الله تعالى؟	٣١٦
ما يستحيل عليه تعالى	**٣١٨**
ما يجوز في حقه تعالى	**٣٢٣**
مسألة خلق أفعال العباد	٣٢٤
خلاصة القول في هذه المسألة (في الحاشية)	٣٢٥
بيان أن التوفيق والخِذلان بمشيئته تعالى وقدرته	٣٣٠
مسألة الوعد والوعيد، وبيانُ الخلاف فيها بين الأشاعرة والماتريدية	٣٣٤
مسألة السعادة والشقاوة والخلاف فيها بين الأشاعرة والماتريدية هل تتبدلان؟	٣٣٧
مسألة كسب الأفعال، وهي المسألة المشهورة بـ «الكسب»	٣٤١
الخلاف في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب (في الحاشية)	٣٤١ ـ ٣٤٥
تعريف الكسب	٣٤٥
المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين، فيكف جاز القول بأن الفعل يكون بقدرة العبد وبقدرة الله؟ (الهامش)	٣٤٥
العبد لا تأثير له في الفعل من جهة الخلق	٣٤٦
كون العبد ليس مجبورا	٣٤٨
بيانُ أنه تعالى لا يجب عليه عقلا ثواب المطيعين ولا عقاب العصاة، وفيه تعريف «الفضل» و«العدل»	٣٥٠
نقض القاعدة الاعتزالية: وجوب الصلاح والأصلح على الله	٣٥٢

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة